lumière & vie

Entretien :
Claude GEFFRÉ

Dossier :
Augustin

Aurelius Augustinus. D'une éternité à l'autre
L. JERPHAGNON

Un géant du christianisme
M.-A. VANNIER

La Cité de Dieu : spirituel et politique
J.-C. ESLIN

La Règle de Saint Augustin
M. NEUSCH

La quête du vrai dans le deuil de la métaphysique
P. MARIN

Guide bibliographique
I. BOCHET

Position :
« *Our Body* » : le Corps profané ?
J.-P. PIERRON

Hommage à Christian DUQUOC
M. DEMAISON & I. CHAREIRE

octobre - décembre 2008
280
ISSN 0024-7359

lumière & vie

octobre-décembre - tome LVII - 4

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2008 :

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

• La foi chrétienne n'est pas une réalité totalement figée, tel un talent que l'on enfouirait sous terre pour le restituer tel quel au Maître à son retour, ou tel un objet d'art ancien que l'on laisserait derrière la vitrine blindée d'un musée. La foi chrétienne est transmise, reçue, et vécue, en fonction de l'expérience historique et culturelle des chrétiens. Ainsi le théologien qui veut rendre compte de son espérance n'échappe-t-il pas au risque de l'interprétation des énoncés de la foi, qu'ils soient scripturaires, dogmatiques ou théologiques.

Tel est l'axe majeur de la pensée herméneutique de **Claude GEFFRÉ**, à la fois enracinée dans l'héritage des principes théologiques de Saint Thomas d'Aquin, en dialogue avec de grandes philosophies du XX[e] siècle, et aux prises avec la situation nouvelle du pluralisme religieux, déchiffrant la passion de Dieu au travers de la passion des hommes.

• Herméneute et passionné de Dieu, **Augustin** le fut aussi, en un temps marqué par l'ébranlement de l'empire et l'incertitude des invasions barbares. Lucien JERPHAGNON, dans un style alerte et vivant, nous transporte en ce siècle d'incertitudes, et fait saisir par contraste l'inébranlable foi du chercheur de la vérité, ayant trouvé en Dieu l'éternel repos : si Rome ne pouvait s'avérer éternelle, Dieu l'était, et dans son aujourd'hui.

Lecteur assidu des Écritures, qu'il ne cesse de commenter, dont il se nourrit pour exposer les principes de sa foi, Augustin s'engage dans une œuvre immense, qui marque définitivement l'Occident, dans sa foi comme dans sa culture.

Ce géant du christianisme, Marie-Anne VANNIER entreprend ici d'en dresser le portrait intellectuel, à grands traits vigoureux : des premiers tâtonnements philosophiques à la rencontre du Christ, à travers Ambroise et l'Écriture, des commentaires scripturaires, où s'exprime à cœur ouvert sa soif du Dieu de vie, au souffle d'une nouvelle vision de l'homme, engagé dans un chemin d'accomplissement en Dieu.

Cet optimisme fondamental n'ignore pas les misères et les inquiétudes du temps présent, il est plutôt le fruit d'une véritable confrontation avec elles : la situation politique y est à la fois relativisée, resituée dans l'ample vision chrétienne de l'histoire, et respectée. Si la cité terrestre n'est pas un absolu pour l'homme, elle n'est pas pour autant l'objet du mépris du croyant qui aspire au Royaume. Jean-Claude ESLIN soutient avec raison que *La Cité de Dieu* inspire un réel engagement civique, engagement qui n'a pas la ferveur des utopies, mais la mesure du courage qu'il faut pour épouser la condition temporelle de l'homme.

Augustin en a parlé d'une manière qui traverse les temps et marque encore les penseurs contemporains. C'est le mérite de Pascal MARIN de le souligner, en montrant comment des penseurs détachés de toute confession de foi font d'Augustin une référence incontournable pour penser l'intériorité, le désir et la temporalité. C'est bien à une forme d'universel humain qu'atteint l'introspection augustinienne.

On ne s'étonnera donc pas de cette entreprise de traduction moderne des *Confessions* proposée par Frédéric Boyer : elle est aussi le signe du souffle toujours puissant de la foi d'Augustin.

Dans un dossier qui ne pouvait être que modeste, nous avons voulu rappeler quelques aspects originaux du rayonnement d'Augustin. D'une part, son inscription dans la terre d'Afrique du Nord, et c'est l'occasion pour Mgr TEISSIER de nous présenter l'actuelle réception d'Augustin en Algérie, où certains musulmans le reconnaissent comme un maître spirituel.

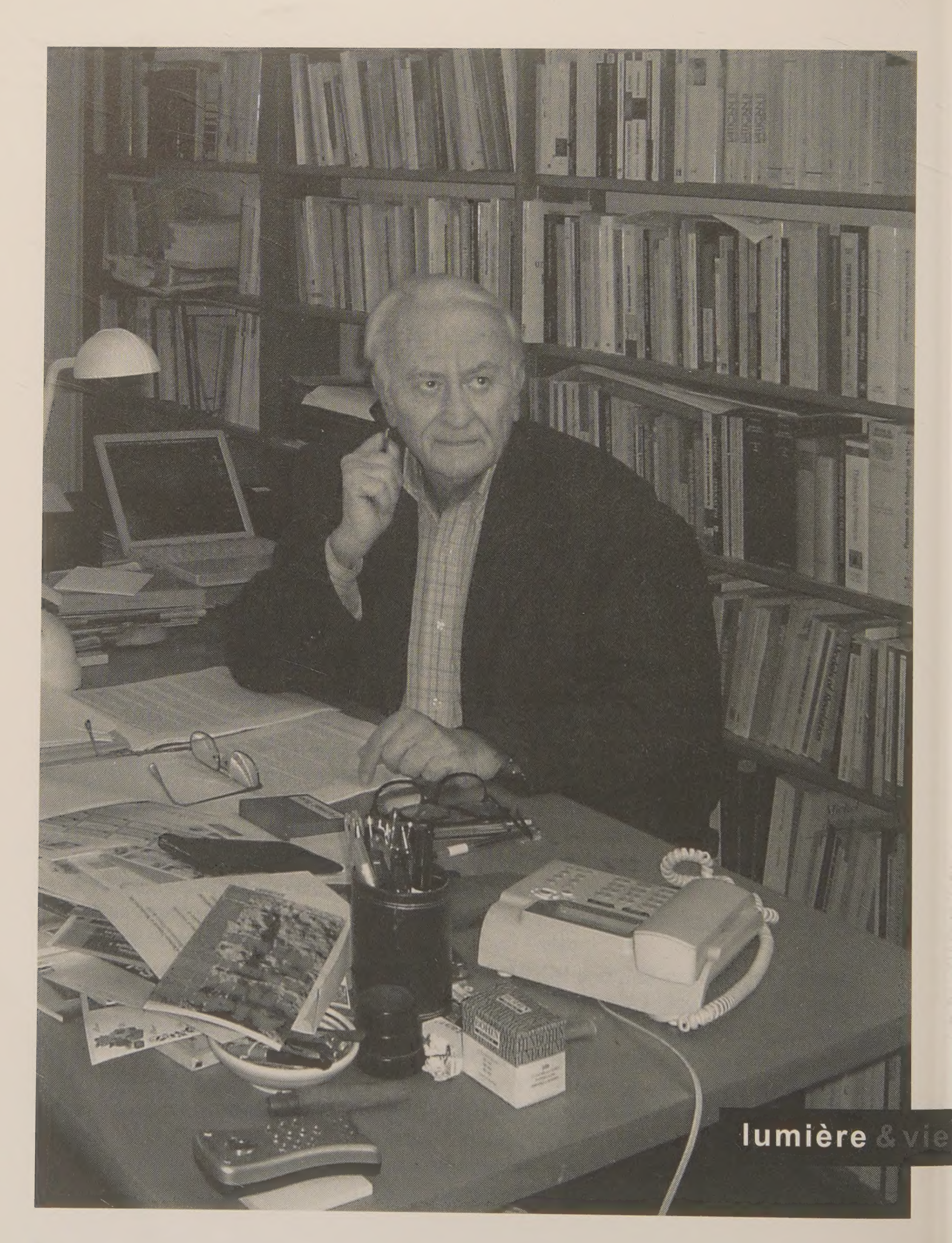
D'autre part, l'équilibre et le souffle qui animent sa *Règle* de vie communautaire, adoptée encore aujourd'hui par de nombreuses familles religieuses, et qui ramène au style de vie évangélique des *Actes* et à l'esprit de liberté des enfants de Dieu. C'est Marcel NEUSCH qui s'en fait ici le témoin. De son côté, Marc LIENHARD présente l'inspiration augustinienne de l'œuvre de Luther.

Enfin, pour ouvrir ce dossier à de plus amples études, Isabelle BOCHET nous guide de manière pédagogique et éclairée à travers les œuvres du Docteur et à divers commentaires, dont l'évocation convainc du génie d'Augustin et de son rayonnement.

• Dans notre dernier numéro, nous n'avions pu qu'informer in extremis du décès de notre frère **Christian Duquoc**. Nous lui exprimons enfin l'hommage qu'il mérite, à travers l'intervention de son prieur lors de ses obsèques. Nous remercions aussi vivement Isabelle CHAREIRE de retracer en ces pages ce parcours théologique et nous nous associons de tout cœur à l'expression de sa gratitude et de son appel à poursuivre une œuvre de liberté authentique, qui dépasse les peurs et les replis, sans céder aux effets de mode.

La position de Jean-Philippe PIERRON s'inscrit dans cet appel à ne pas céder aux effets de mode, quand elle interroge le processus de profanisation du corps, manifeste dans le principe de l'exposition ***« Our Body »***, demeurée longtemps à Lyon, puis à Marseille, et destinée à un long succès au-delà de l'hexagone.

Jean-Etienne LONG, *rédacteur*


lumière & vie

Claude Geffré, la foi au risque de l'interprétation

Claude GEFFRÉ est né en 1926 à Niort. Il entre chez les dominicains en 1948 et devient professeur de théologie dogmatique aux Facultés du Saulchoir de 1957 à 1968; il en sera recteur de 1965 à 1968. Commence alors une longue période d'enseignement de la théologie (jusqu'en 1996) à l'UER de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris; il y dirigera le cycle des études de doctorat de 1973 à 1984. De 1996 à 1999, il dirige l'École biblique et archéologique de Jérusalem. Ancien directeur de la collection « Cogitatio fidei » aux Éditions du Cerf, il a lui-même écrit de très nombreux articles et plusieurs ouvrages importants consacrés en particulier à la question herméneutique, qui manifestent sa préoccupation de sortir la théologie chrétienne de son isolement culturel en surmontant, au nom de l'Évangile, les fausses ruptures entre la foi et la raison moderne. Il faudrait aussi citer les nombreuses collaborations à des ouvrages collectifs et colloques, qui disent bien cette préoccupation constante du dialogue avec la modernité, qui prendra de plus en plus la forme du dialogue avec les autres religions, comme en témoigne son dernier ouvrage, *De Babel à Pentecôte : Essais de théologie interreligieuse* (2006).

Lumière & Vie : Une connivence ancienne existe entre vous et Michel de Certeau : il est entré chez les jésuites, et vous, chez les dominicains, mais tous les deux, vous vouliez « partir au loin ». Finalement, vous n'avez quitté la France ni l'un ni l'autre. Pour Michel de Certeau, la vie religieuse elle-même résume « le geste de partir », la pratique communautaire étant le lieu de destination de ce mouvement. De votre côté, quelle forme a pu prendre ce partir au loin ? Comment définiriez-nous votre spiritualité ?

Claude Geffré : Vous avez raison d'évoquer une vieille complicité avec mon ami Michel de Certeau, qui nous a malheureu-

sement quitté il y a déjà plus de vingt ans[1]. Cela me ramène aux origines de ma vocation religieuse. Dans les années qui ont suivi la seconde guerre mondiale, j'ai été très impressionné par la figure de Charles de Foucauld. J'ai eu, très tôt, à la fois un désir de rencontre avec Dieu dans le désert et de solidarité avec les plus pauvres. J'avais opté finalement pour une vie chez les Pères blancs (Missionnaires d'Afrique). Comme ceux-ci n'avaient pas de noviciat en France, j'ai décidé de passer un temps d'étude et de réflexion au Séminaire d'Issy-les-Moulineaux.

C'est là que je suis devenu l'ami de Michel de Certeau, qui lui-même projetait d'entrer chez les jésuites, afin d'aller en Chine. Nous avions en commun le désir de ne pas faire une carrière ecclésiastique et de partir au loin, hors des frontières… Je gardais mon attrait pour le désert et le monde arabo-musulman et j'ai réussi à accomplir mon service militaire, d'abord dans le sud tunisien et ensuite à Cherchell en Algérie. J'ai eu ainsi la possibilité de fréquenter les Pères blancs et j'ai compris peu à peu que ce n'était pas ma voie.
J'avais découvert à Issy l'enjeu d'une vie intellectuelle pour le sérieux même d'un engagement religieux. Une fois démobilisé, j'ai disposé de quelques mois de liberté qui m'ont permis d'habiter dans une nouvelle Maison à Soisy-sur-Seine, proche des Facultés dominicaines du Saulchoir d'Étiolles. J'ai appris alors à connaître et à aimer la vie dominicaine : elle conjuguait tout à la fois une très belle prière liturgique et des temps intenses d'étude. Je suis entré l'année suivante au noviciat des dominicains à Paris. Je gardais mon goût ancien pour l'Afrique du Nord où la Province dominicaine de Paris avait des implantations. Mais à la fin de mon cycle d'études théologiques, mes supérieurs m'ont fait comprendre qu'on avait besoin de moi comme enseignant au Saulchoir même. Cela ne diminuait pas pour autant mon attrait pour le différent, le lointain et l'étranger.

Je n'ai pas la prétention de me réclamer d'une spiritualité originale. S'il fallait trouver un mot, je parlerai volontiers d'une mystique de la *passion*. J'aime bien le titre que j'ai donné à un recueil d'homélies : *Passion de l'homme, passion de Dieu* (Cerf, 1991). Passion *active* pour les hommes et pour Dieu. Mais il y a aussi le *pâtir*, celui de Dieu ou la beauté du crucifié et celui des hommes, l'immense humanité souffrante.

1. Michel de Certeau (1925-1986) entre dans la Compagnie de Jésus en 1950. Diplômé des Hautes Etudes et docteur en sciences des religions en Sorbonne, il collabore dès 1956 à la revue *Christus*. En 1960, il soutient sa thèse de 3e cycle sur Pierre Favre, un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola. Il devient également rédacteur aux *Etudes*. Ses recherches aboutissent à la publication du *Guide spirituel* et de la correspondance de Jean-Joseph Surin, jésuite bordelais du XVIIème. Il fut l'un des fondateurs, avec Jacques Lacan, de l'École freudienne de Paris (1964). Professeur à l'Institut catholique de Paris, enseignant à l'université de Paris VII, Full Professor à l'Université de Californie, directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, on lui doit notamment *L'écriture de l'histoire* (Gallimard, 1975) et *La faiblesse de croire* (Seuil, 1987). (Toutes les notes sont de la rédaction).

L & V : Comme beaucoup de théologiens de votre génération, vous avez reçu une formation thomiste et vous avez été séduit par la puissance spéculative de saint Thomas. Que vous en reste-t-il aujourd'hui ? Comme dominicain, pensez-vous avoir un rapport vivant et toujours actuel à ce référent majeur de la théologie ?

C. G. : Oui, j'ai connu de vraies joies intellectuelles, à la fois comme étudiant et comme jeune professeur, dans la lecture attentive de la lettre même de Thomas d'Aquin. A cette époque du Saulchoir, l'enseignement de la théologie dogmatique et de la théologie morale suivait encore le plan de la *Somme théologique.* J'ai eu très vite la chance d'avoir en charge le commentaire de la fameuse première Question de la Somme sur la *doctrina sacra* et le *De Deo uno*[2]. C'est là une aventure spéculative qu vous marque pour la vie.

Si j'ai pris peu à peu mes distances à l'égard de Thomas d'Aquin, ce n'est pas seulement à cause des exigences nouvelles de ma profession de théologien - l'enseignement de la théologie fondamentale dans le cadre de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. C'est aussi plus profondément, dans la fidélité à mon maître Marie-Dominique Chenu[3], parce que je suis convaincu que l'intelligence de la foi est toujours conditionnée par un nouveau régime historique de l'esprit humain. Or, même s'il est vrai qu'à bien des égards, Thomas d'Aquin échappe à la critique heideggérienne de l'onto-théologie, il n'empêche que sa théologie s'inscrit dans le projet de la métaphysique comme pensée de la représentation. Il s'agissait d'exercer un discernement plus critique du *théologique* qui provient de la Révélation et du *théologique* de nature et de niveau proprement ontologique.

Mais contrairement à ce que pensent certains de mes contradicteurs néo-thomistes, Thomas d'Aquin demeure exemplaire pour moi dans mon métier de théologien. Je reste fidèle à sa *posture* et en référence à ce que je dis déjà dans mon livre *Profession théologien*[4], je ferai état des trois convictions qui n'ont cessé de m'habiter à l'école de saint Thomas.
La première concerne notre discours sur Dieu : nous savons mieux ce qu'Il n'est pas que ce qu'Il est. Certes, quand nos confessons le Dieu chrétien, le Dieu-Trinité, nous bénéficions

2. La *Somme théologique* (trad. fr. en 4 vol. au Cerf) de Saint Thomas est un exposé encyclopédique et pédagogique de la foi chrétienne, sous la forme d'une succession de questions, procédant toujours par exposé d'objections, d'argument d'autorité, puis d'une solution raisonnée. Elle s'ouvre par une réflexion sur la nature de la « doctrine sacrée ». La première partie aborde Dieu, d'abord en tant qu'un (*De Deo uno*), puis en tant que trine. La seconde partie, articulant la morale à la dogmatique, concerne Dieu comme fin, et analyse toutes les vertus comme ce qui relie à Dieu. La troisième partie, inachevée, aborde Dieu comme Sauveur ; elle contient une christologie et le début d'une sacramentaire (cf. J.P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf, 1993).

3. Le Père Marie-Dominique CHENU, o.p. (1895-1990), historien du Moyen Âge, professeur puis régent des facultés du Saulchoir de 1920 à 1942, a été l'inspirateur de nombreuses ouvertures dans la théologie du XXe siècle : action catholique et laïcat, prêtres-ouvriers, symbolisme et littérature, justice et paix, etc. On retiendra en particulier sa réflexion sur la méthode en théologie, synthétisé en 1937 dans un manifeste, *Une école de théologie : le Saulchoir,* qui circula en privé avant d'être condamné en 1942 par le Saint-Office. En 1965, il était cependant l'un des théologiens officiels du Concile. *L'hommage différé au Père Chenu* (Cerf, 1990, introduit par Claude Geffré) montre comment et pourquoi il est devenu un symbole pour les théologiens.

4. *Profession théologien : Quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle ? Entretiens avec Gwendoline JARCZYK*, Albin Michel, 1999.

d'un *plus* par rapport au Dieu de l'Ancienne Alliance, mais nous ignorons toujours son essence intime, son *quid.*

En second lieu, Thomas d'Aquin m'a appris que la foi théologale ne doit l'hommage de son obéissance qu'à l'autorité même de Dieu comme *Vérité première.* Ce fut le secret de ma liberté intérieure quand je ne voyais pas toujours le lien entre certaines vérités enseignées comme définitives par le magistère de l'Église et les vérités qui appartiennent à la Révélation elle-même.

Enfin, j'ai toujours exercé la *cogitatio fidei* telle que la comprenait le Père Chenu. Cela veut dire que je suis convaincu que la foi ne supprime pas le régime humain de l'esprit et que la lucidité critique ne compromet pas la spontanéité de la foi. En termes plus contemporains, que j'empreinte à Paul Ricœur, c'est tout le prix d'une *naïveté seconde* qui est passée par l'épreuve critique la plus exigeante.

L & V : Peut-on dire que c'est avec Vatican II que vous êtes entré en herméneutique ? A vos yeux, quels apports majeurs présente cette époque difficile ?

C. G. : Je ne parle pas d'une entrée en herméneutique, comme s'il s'agissait d'une « entrée en religion ». Et s'il est vrai que le contexte de l'« après concile » a joué un rôle important, il faut faire état de bien d'autres facteurs qui relèvent de l'histoire du pensable au cours du dernier tiers du XXe siècle. Comme pour tous les jeunes théologiens de ma génération, Vatican II a eu un impact considérable dans la manière de concevoir ma responsabilité de théologien catholique, qu'il s'agisse des rapports de la raison et de la foi, de l'ecclésiologie, de l'œcuménisme, de la théologie des religions, de la relation entre l'Église et le monde…

Mais puisque j'avais en charge l'enseignement de la théologie fondamentale, c'est évidemment la Constitution *Dei Verbum* qui fut l'objet majeur de ma réflexion au moment même où la raison philosophique connaissait son âge herméneutique. Il n'est pas nécessaire de rappeler combien *Dei Verbum* inaugurait une vision novatrice de la Révélation qui prenait ses distances vis-à-vis de la théologie dominante depuis Vatican I. On ne part plus

5. Henri de LUBAC s.j. (1896-1991) a exercé une réelle influence sur de nombreux intellectuels et suscité des débats parfois très vifs, en particulier sur « la nouvelle théologie » et le « surnaturel ». Sur la question de la constitution *Dei Verbum*, voir *La Révélation divine* (Cerf, 1983). Henri BOUILLARD (1908-1981) eut aussi l'ambition de penser et dire la foi chrétienne dans la culture de son temps. Voir sa contribution dans *Révélation de Dieu et langage des hommes* (Cerf, 1972).

d'un concept a priori et général de la Révélation, mais directement de l'événement concret de la Révélation qui s'accomplit en Jésus-Christ. Il s'agit de l'*auto-communication* de Dieu lui-même, et non pas de décrets divins ou de vérités surnaturelles enseignées par l'Église. Et comme l'ont bien montré Henri de Lubac et Henri Bouillard[5], *Dei Verbum* témoigne du passage de l'Apologétique comme science objective à la théologie fondamentale comme partie intégrante de la théologie tout court.

Ce passage à une conception personnaliste, historique et christocentrique de la Révélation constituait une véritable révolution par rapport à la conception extrinséciste et notionnelle qui avait prévalu en théologie jusqu'à la veille du concile. Mais malgré un ressourcement biblique évident, on peut se demander si le concile ne demeurait pas dans un schéma autoritaire et vertical, selon lequel le partenaire de l'auto-communication de Dieu n'est pas pris en compte.

Plusieurs théologiens cherchaient à montrer que *l'expérience interprétative* appartient à l'essence du concept de révélation. Pour Schillebeeckx[6], l'interprétation de soi est une dimension de la révélation elle-même. Selon Karl Rahner[7], on doit parler sans contradiction de l'anthropocentrisme et du théocentrisme de la théologie. Et à la suite de Paul Ricœur, il faut comprendre la révélation comme une nouvelle possibilité d'existence pour l'homme. En d'autres termes, la réception historique et culturelle de la Révélation par le sujet croyant reflue sur le contenu de la foi et le sens même de la Révélation.

Disons que ce qui caractérise mon projet théologique, c'est la volonté de prendre au sérieux les conséquences du *paradigme herméneutique*[8]. Succédant à Henri Bouillard dans la chaire de théologie fondamentale, j'acceptais volontiers de définir celle-ci comme « une herméneutique de la Parole de Dieu et de l'existence humaine ». Mais justement, à l'âge herméneutique de la raison, c'est-à-dire d'une raison philosophique qui prend ses distances aussi bien à l'égard de la métaphysique que des philosophies du sujet, je trouvais que son analyse de l'existence humaine était trop dépendante d'une philosophie réflexive comme celle de Blondel[9].

6. Edward SCHILLEBEECKX, o.p., est né en 1914. Il a étudié à Louvain, au Saulchoir, à l'École des Hautes Études et à la Sorbonne. Professeur de théologie dogmatique et d'herméneutique à l'Université de Nimègue (Pays-Bas) de 1958 à 1982, il fut l'un des théologiens de Vatican II. Signalons parmi ses œuvres *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu, Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église, L'histoire des hommes, récit de Dieu,* et enfin, sous la forme d'entretien sur son parcours, *Je suis un théologien heureux* (tous édités au Cerf).

7. Karl RAHNER, s.j., (1904-1984), enseigna la dogmatique à Innsbruck. Il participa activement au concile Vatican II et fonda, en 1965, avec Yves Congar et Edward Schillebeeckx la revue *Concilium*. Il enseigna à partir de 1964 à Munich. Il est l'auteur principalement des « Écrits théologiques » (12 volumes, DDB, 1959-1970) et du « Traité fondamental de la foi » (Centurion, 1983), où il développe en particulier le thème de la Révélation comme auto-communication de Dieu en Jésus Christ.

8. L'auteur renvoie à son livre *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie,* Cerf, 1999.

9. Maurice BLONDEL (1861-1949) a développé une célèbre analyse phénoménologique de *L'action* (1893), ouvrant à la présence immanente de la transcendance. Mais il est aussi connu dans le monde des théologiens par sa réflexion sur *Histoire et dogme* (1904), qui enrichit la compréhension du processus de la tradition.

Je cherchais donc à penser la raison théologique comme un *comprendre* historique au sens de Heidegger et j'insistais sur l'objet immédiat du travail théologique comme un objet essentiellement textuel, qu'il s'agisse de l'Écriture-source ou de la tradition dogmatique et des différentes traditions théologiques. En cela, j'étais directement influencé par l'herméneutique textuelle de Paul Ricœur[10] et je cherchais à expliciter en théologie toutes les implications du cercle herméneutique entre la compréhension d'un texte et la compréhension du lecteur.

J'ajoute que, du point de vue épistémologique, je retenais la leçon de Jean Ladrière[11] quand celui-ci rattachait la théologie à l'*organon* des sciences herméneutiques. La théologie fondamentale comprise comme herméneutique cherche à déchiffrer le sens des énoncés de foi dans leur forme scripturaire, dogmatique et théologique en fonction de l'expérience historique et culturelle de l'homme d'aujourd'hui.

L & V : Vous êtes aujourd'hui connu pour votre contribution à la théologie du dialogue des religions. Comment dans votre itinéraire cette question est-elle devenue centrale ?

C. G. : Il est vrai que depuis une vingtaine d'années, je suis reconnu comme *théologien des religions*. On peut le mettre en lien avec une nouvelle responsabilité dans ma carrière professorale. J'ai dû en effet, à partir de 1985, accepter d'assurer le cours de théologie des religions non-chrétiennes dans le cadre de l'Institut de théologie et de sciences des religions (ISTR) de l'Institut catholique de Paris. Mais en fait, c'était en profonde continuité avec mon projet de théologie herméneutique, c'est-à-dire la réinterprétation du message chrétien en fonction de notre expérience historique.

Or l'horizon de la théologie fondamentale évoluait rapidement. Ce n'était plus seulement le défi de l'athéisme ou de l'indifférence religieuse. C'était le défi d'un pluralisme religieux quasiment insurmontable. Cela correspondait d'ailleurs, au moins en Occident, au passage de la modernité à la post-modernité. Il s'agit là d'un défi plus redoutable que celui de l'athéisme. Il vise directement le christianisme dans sa prétention à être l'unique religion vraie qui procure le salut éternel de l'homme. Et à

10. Paul RICŒUR (1913-2005) est passé d'une phénoménologie de l'agir (*Philosophie de la volonté*, 1950, *Histoire et vérité*, 1955) à une herméneutique critique (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1966, et *Le conflit des interprétations*, 1969), puis à une poétique du temps et de l'action (*La métaphore vive*, 1975, *Temps et Récit*, 1983-1985, *Du texte à l'action*, 1986), qui rompt avec la clôture structuraliste du langage. *Soi-même comme un autre* (1990) propose des variations sur le sujet, articulant fortement morale et politique, avant de traiter du problème de la justice comme vertu et comme institution (*Lectures 1* et *Le Juste* 1 et 2 entre 1991 et 2001). Il ne cesse cependant de rester en débat avec des sources non-philosophiques de la philosophie, et notamment les textes bibliques (*Lectures 3*, 1994, *Penser la Bible*, 1998). En 2000, il publie *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* sur la question d'une juste représentation du passé, et en 2004 encore un *Parcours de la reconnaissance* qui place celle-ci, avec ses incertitudes et ses difficiles mutualités, au cœur du lien social.

11. Jean LADRIÈRE (1921-2007), logicien et philosophe des sciences, philosophe du langage et métaphysicien, professeur à Louvain, a notamment écrit *L'articulation du sens* (3 tomes, de 1970 à 2004, au Cerf) qui étudie les langages de la foi et leur rapport avec la raison.

l'âge de la mondialisation, la conscience de la pluralité des voies vers Dieu est une question nouvelle pour la pensée chrétienne. Beaucoup de nos contemporains qui se disent agnostiques ne récusent pas l'idée d'un Dieu ou d'un Absolu divin, mais refusent l'idée d'un Dieu incarné dans la particularité historique de Jésus de Nazareth.

Pour assumer cet enseignement nouveau en théologie, j'ai dû faire un gros investissement en Histoire des religions. Mais j'avais déjà depuis longtemps un intérêt pour les religions des autres. Depuis 1975, j'appartenais au *GRIC,* c'est-à-dire le Groupe de recherches islamo-chrétien[12], qui m'avait permis de nouer des relations d'amitié avec plusieurs intellectuels musulmans. Et en 1985, j'avais contribué à la naissance de la section française de la *Conférence mondiale des religions pour la Paix* (WCRP) qui avait été créée en 1970 à Kyoto et qui tenait tous les cinq ans de grandes Assemblées générales de plusieurs milliers de participants venus de tous les continents.

12. Voir leur site : www.gric.asso.fr

J'ai eu aussi la chance d'appartenir durant trente ans au Comité de direction de la Revue internationale *Concilium.* Je pouvais ainsi chaque année rencontrer des théologiens du monde entier qui étaient en contact avec d'autres cultures et d'autres grandes religions. J'ajoute enfin qu'ayant vécu trois ans à Jérusalem comme Directeur de l'École biblique et archéologique française, j'ai eu tout le loisir de méditer sur le mystère des trois religions monothéistes sous le signe de l'hospitalité d'Abraham.

Je ne parle pas d'une théologie du dialogue interreligieux. Je préfère parler à la suite de Jacques DUPUIS d'une *théologie du pluralisme religieux,* qui cherche justement à donner un fondement théologique au dialogue interreligieux. C'est une théologie qui prend ses distances à l'égard de la problématique d'une théologie du *salut des infidèles* et qui s'interroge sur la signification de la pluralité des voies vers Dieu à l'intérieur de l'unique Dessein divin.

L'Église d'aujourd'hui fait l'expérience d'un pluralisme religieux qui semble insurmontable. Dans une perspective herméneutique, il n'est donc pas surprenant qu'un certain nombre de théologiens se demandent sérieusement si ce pluralisme *de fait* ne renvoie pas à un pluralisme *de principe* qui correspondrait

à un vouloir mystérieux de Dieu. Sans prétendre connaître le pourquoi des formes religieuses, ils cherchent simplement à réinterpréter le pluralisme dont nous sommes les témoins à la lumière de ce que nous savons de la volonté universelle de salut de Dieu. Ce pluralisme ne peut être seulement la conséquence de l'aveuglement coupable des hommes au long des siècles et encore moins le signe de l'échec de la mission de l'Église depuis vingt siècles.

Finalement, le fondement théologique du pluralisme religieux et donc du dialogue interreligieux tient au fait que l'économie du Verbe incarné est le sacrement d'une économie plus vaste qui coïncide avec l'histoire religieuse de l'humanité. L'histoire universelle est à la fois l'histoire de la quête par l'homme de cet Absolu que nous nommons Dieu et l'histoire de la quête de l'homme par Dieu. Ainsi, l'histoire des hommes n'est jamais abandonnée à elle-même. Elle est toujours déjà une histoire de salut.

Le texte de *Nostra aetate* du Concile fait discrètement référence à la doctrine patristique des *semina Verbi*. Plus de quarante ans après le concile, il me semble légitime de dire que les Pères de Vatican II ont appliqué aux grandes religions de notre temps l'enseignement des Pères grecs concernant les trésors de la philosophie grecque. Il ne s'agit donc pas seulement des semences de vérité, de bonté et de sainteté qui peuvent habiter le cœur des hommes et des femmes de bonne volonté, mais des richesses positives que l'on peut discerner dans les éléments constitutifs des religions non chrétiennes, qu'il s'agisse de doctrines et de mythes, de symboles, de rites et de pratiques spirituelles.

L & V : Considérez-vous aujourd'hui que le dialogue entre les religions est encore une question d'avenir ? Vous sentez-vous un devoir de militant dans ce domaine ?

C. G. : Le dialogue entre les religions doit beaucoup aux initiatives de l'Église catholique depuis Vatican II. Après une période d'engouement, certains s'interrogent sur son avenir et se demandent s'il ne représente pas une menace pour l'identité chrétienne. Est-ce que, par exemple, il ne risque pas de diminuer la cause de

l'unité des Églises poursuivie par le dialogue œcuménique au sens strict du mot ?

On pourrait au contraire faire valoir que le dialogue des religions ne fait que renforcer l'urgence de l'unité visible des chrétiens au-delà de leurs divisions historiques. Comme l'atteste la déclaration *Dominus Jesus* d'août 2000[13], le magistère romain craint aussi que le dialogue interreligieux conduise au relativisme doctrinal et jette le trouble chez certains chrétiens quant à l'urgence permanente de la mission de l'Église. Le risque n'est-il pas de penser que toutes les religions se valent comme voies vers celui que nous appelons Dieu ?

13. *Dominus Jesus* est une déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église.

Et pourtant, l'encyclique sur la mission de Jean-Paul II (*Redemptoris missio,* 1991) avait bien montré que le jugement positif sur les religions non chrétiennes ne diminuait en rien la mission *ad gentes.* Et depuis deux ou trois décennies, plusieurs théologiens catholiques n'ont cessé de voir dans le dialogue interreligieux une chance historique pour une meilleure intelligence de la singularité du christianisme dans le concert des religions du monde.

Personnellement, sans prétendre prévoir l'avenir, je suis convaincu que le XXI[e] siècle sera sous le signe du pluralisme religieux et de la rencontre des grandes religions du monde. J'aimerais souligner le fait que la nouveauté du dialogue interreligieux coïncide avec l'âge planétaire de l'humanité. Il représente une chance pour l'avenir d'une civilisation mondiale.

Pour la première fois depuis des siècles, plusieurs religions sont prêtes à dépasser leurs querelles ancestrales, à renoncer à leur volonté de conquête et de domination pour se mettre au service des grandes causes qui sollicitent tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté. En dépit de tous les contre-témoignages que nous inflige l'actualité quotidienne, cette volonté de dialogue se manifeste dans la plupart des grandes religions.

Pour la première fois dans sa longue histoire, l'humanité a conscience que son destin est entre ses mains. En effet, grâce aux prouesses de l'homme moderne dans l'ordre scientifique et technologique, nous pouvons mettre en danger la survie même de l'espèce humaine. Il ne s'agit pas seulement des menaces qui pèsent sur l'avenir du génome humain. Il s'agit aussi des effets

pervers des progrès immenses dont nous sommes les heureux bénéficiaires. Ils peuvent à plus ou moins long terme dégrader notre environnement au point de rendre impossible une vie humaine sur la terre.

Dans nos sociétés pluri-culturelles et pluri-religieuses de l'Europe, il y a plusieurs formes de dialogue. Il y a le dialogue de la vie au quotidien, le dialogue au sens d'un échange spirituel dans le silence de la prière, le dialogue proprement doctrinal, souvent très difficile. Mais le dialogue le plus vivant, c'est celui qui contribue à une émulation mutuelle dans la recherche de la paix, dans la défense de la vie et des droits de l'homme, dans le combat contre les injustices d'une économie sous le signe de la seule loi du profit, dans la protestation contre le pillage des ressources naturelles de la planète, dans la condamnation de tous les fanatismes religieux. Selon le mot souvent cité du théologien Hans Küng[14], « il n'y aura pas de paix mondiale s'il n'y a pas d'abord de paix entre les religions ».

14. Hans KÜNG, célèbre théologien suisse, ouvre son *Projet d'éthique planétaire* (tr. fr., Seuil, 1991) par ces mots : « Pas de survie sans éthos planétaire. Pas de paix mondiale sans paix religieuse. Pas de paix religieuse sans dialogue entre les religions. »

« Militant du dialogue interreligieux » ? Je n'aime pas beaucoup l'expression. Mais il est vrai que je milite pour le projet d'une Union européenne qui soit sous le signe d'une nouvelle convivialité entre juifs, chrétiens et musulmans. Face aux défis de la mondialisation, je pense que l'Europe a une responsabilité historique au service de toute la communauté mondiale. Alors que nous assistons à la fin de l'eurocentrisme, nous devons dépasser notre mauvaise conscience post-coloniale et redécouvrir le prix d'un certain esprit européen pour lutter contre les effets déshumanisants d'une culture mondiale véhiculée par les médias, une culture consumériste et hédoniste qui met en danger les identités culturelles.

La spécificité du projet européen est au point de rencontre de la tradition biblique et de la raison critique, qui est un héritage de la Grèce et de l'âge des *lumières*. Tout au long de l'aventure coloniale, les européens n'ont exporté qu'un esprit européen tronqué, à savoir un appétit de domination, la maîtrise technique et la méconnaissance des cultures locales. L'Union européenne doit incarner une culture originale qui prendra ses distances à l'égard de cet autre Occident incarné par l'hyper-puissance américaine. Il s'agirait de maintenir le sens de l'homme comme « histoire sacrée » face à la fois au nihilisme moderne et face à la prolifération des divers fondamentalismes religieux.

J'ajoute enfin que le dialogue interreligieux n'a d'avenir que s'il ne se replie pas sur lui-même mais s'ouvre aux autres instances culturelles et morales qui travaillent dans le sens d'une humanisation de la mondialisation. Nous sommes parvenus à un certain consensus éthique qui a trouvé son expression officielle dans la Charte des droits de l'homme de 1948. Les religions doivent être prêtes à se laisser interroger par la nouvelle conscience des aspirations légitimes de la personne humaine. On peut estimer que les religions qui, soit dans leurs doctrines, soit dans leurs pratiques, portent atteinte à l'humain authentique sont invitées à une réinterprétation de leurs textes fondateurs et de leurs traditions.

Je ne tombe pas pour autant dans l'illusion de ceux qui pensent que l'humanisme séculier finira par triompher de l'archaïsme des religions. Il suffirait d'évoquer le cruel XXe siècle qui vient de s'achever pour être convaincu de la fragilité de la conscience humaine laissée à elle-même. La raison éthique moderne a tout avantage à écouter les leçons de sagesse des grandes traditions religieuses. C'est vrai de la vocation éthique des religions abrahamiques comme le judaïsme, le christianisme et l'islam qui ne dissocient jamais le contenu essentiel de la Torah, à savoir l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais c'est vrai aussi des grandes religions de l'Orient qui ne sont nullement dépourvues d'exigences morales.

Face à un avenir menaçant qui peut conduire au chaos, nous ressentons l'urgence d'une *éthique globale* qui soit sous le signe d'une interpellation réciproque des morales religieuses et d'une éthique séculière. Je pense que le dialogue interreligieux est une chance pour l'avenir de la communauté mondiale si chaque religion demeure à l'écoute des appels de la conscience humaine universelle.

L & V : La théologie est votre métier, mais aussi l'enseignement de la théologie. A la Catho de Paris, vous avez mis en place un doctorat commun avec la Sorbonne. Quel rapport vouliez-vous établir entre théologie et culture religieuse ?

C. G. : Comme on le sait, à l'exception de l'Université de Strasbourg qui bénéficie d'un régime concordataire, la théologie en France n'est pas reconnue comme une discipline univer-

sitaire, appartenant de plein droit aux Universités d'État, comme c'est le cas dans la plupart des pays européens. Cela favorise sans doute une plus grande liberté dans l'organisation de l'enseignement supérieur catholique, qui échappe au contrôle de l'État. Mais cela ne fait que renforcer le caractère marginal de la théologie qui est identifiée à un enseignement purement confessionnel sans rigueur scientifique.

Alors que la théologie moderne est constamment confrontée aux résultats des sciences humaines de la religion, il était important de souligner l'importance de cette ouverture de l'enseignement supérieur catholique aux diverses disciplines du savoir universitaire. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la nouvelle désignation de l'ancienne faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris qui devenait l'*UER de théologie et de sciences religieuses.*

Cette volonté de dialogue avec l'université française trouva sa consécration officielle lorsque en 1975, après de longues négociations, je signais, en tant que Directeur du Cycles des études de Doctorat (CED), avec Michel Meslin, alors Directeur du Département de Sciences des Religions de Paris IV-Sorbonne, une *convention* en vertu de laquelle il était possible d'obtenir un Doctorat *conjoint* de théologie de l'Institut catholique et d'Histoire des religions et anthropologie religieuse de la Sorbonne. Cette convention fonctionne toujours à la satisfaction surtout des nombreux étudiants étrangers qui ont besoin dans leur pays d'origine d'un doctorat d'État et pas simplement canonique. C'était là une première, cent ans après la suppression de la Faculté de théologie de la Sorbonne.

L & V : Les questions religieuses sont souvent prises en charge par la philosophie aujourd'hui : comment saisir l'apport des sciences humaines et de la philosophie en théologie ? Comment continuer à être théologien ?

C. G. : On peut parler en effet d'une *conversation* à trois entre la théologie, la philosophie et les sciences humaines. Il est certain que le territoire propre de la théologie tend à se réduire. L'étude du fait chrétien relève déjà de la philosophie de la religion, de l'anthropologie religieuse, de l'histoire des religions,

des sciences religieuses comme la sociologie de la religion et la psychologie de la religion. Mais la tâche du théologien chrétien demeure entière : au-delà du pluralisme religieux et de la pluralité des divers savoirs sur le phénomène chrétien, il doit déchiffrer le projet historique de Dieu sur l'humanité. La théologie est toujours une théologie confessante. Mais une théologie universitaire doit conjuguer la conviction et l'argumentation critique. Elle s'efforce d'écrire la *grammaire de l'assentiment de foi* au message chrétien dans le contexte de la culture philosophique et scientifique de notre époque.

Alors que la pensée dominante de l'université française a été longtemps très soupçonneuse à l'égard de la rigueur scientifique des théologiens, je constate qu'il y a aujourd'hui une plus grande entente cordiale entre les théologiens et les représentants des sciences de la religion. Cela tient à une nouvelle pratique des sciences humaines et à une nouvelle compréhension de la pratique de la théologie. Sans renoncer à leur neutralité, les sciences de la religion sont plus modestes quant à leur prétention à l'objectivité. Elles savent mieux que l'analyse du phénomène religieux est toujours de l'ordre d'une connaissance interprétative et qu'elles doivent renoncer à une explication totalisante du *religieux* par le social, le psychologique ou le politique.

Et du côté de la pratique de la théologie, il faut dire que l'autocompréhension de la théologie a été bouleversée par la pratique de l'inter-disciplinarité. Celle-ci s'est imposée en fonction des nouveaux intérêts de la théologie pour l'expérience, la praxis, la pluralité des langages et des textes. Cette instrumentalisation des sciences humaines a remis en question la superbe d'une certaine raison théologique. On ne peut plus parler d'un sens univoque *a priori* au nom de la foi, antérieur à une expérience historiquement datée, à la spécificité des textes et à différentes pratiques de lecture.

Mais en même temps, il est intéressant de constater qu'au moment où l'histoire comparée des religions remet en cause l'hypothèse de l'universalité d'un *homo religiosus*, elle prend ses distances à l'égard du positivisme hérité de l'ethnologie structurale et favorise l'émergence d'une anthropologie religieuse qui conduit souvent au seuil de la foi.

L & V: Dans la France laïque, qu'est-ce que cela entraîne d'enseigner la théologie ? Que pensez-vous de la position de Régis Debray sur « le fait religieux » (une expression intraduisible dans d'autres langues) ?

C. G.: Il est certain que la profession « théologien » demeure un métier quelque peu étrange, sinon archaïque, dans un univers culturel encore marqué par une longue tradition de *laïcité à la française*. Mais la situation est en train d'évoluer rapidement et seuls les militants impénitents des *Lumières* identifient encore le *religieux* avec l'obscurantisme.

Ce qui est nouveau, c'est la possibilité de se réclamer d'une tradition religieuse comme le christianisme, sans que cela entraîne nécessairement une confession de foi. C'est le cas par exemple de mon ami Régis Debray qui se reconnaît comme « un agnostique de culture chrétienne » dans le livre d'entretiens qu'il a accepté de publier avec moi: *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien,* Bayard, 2006. Alors même qu'il a publié par ailleurs un petit livre polémique, *Les communions humaines,* sous-titré *Pour en finir avec la religion* (Fayard, 2005), c'est lui qui fut chargé par le Ministère de l'Éducation nationale de rédiger un Rapport sur *L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque* où il souligne que le religieux est une dimension constitutive de la culture et où il plaide avec force pour un enseignement religieux qui se garde de tomber dans le confessionnalisme ou l'apologétique.

Si Régis Debray privilégie le terme de *fait religieux*, c'est précisément pour éviter toute référence à une expérience religieuse ou une intériorité. Il définit la religion essentiellement par son utilité sociale et s'il discerne une fonction permanente de la religion dans nos sociétés modernes, c'est à la condition de donner toujours la priorité au *faire lien* de la religion sur le *faire sens*. Ce refus de toute herméneutique est à l'origine de mon désaccord profond avec lui, tout au long d'un dialogue par ailleurs très cordial.

Je ne vois pas comment on peut transmettre un enseignement sur *le fait religieux* sans faire référence à une certaine intériorité, à une expérience religieuse, une intentionnalité croyante. Et plus généralement, autant je suis d'accord avec lui pour reconnaître une fonction permanente de la religion dans toutes les civilisa-

tions, autant il est impossible de se contenter d'une conception indifférenciée et homogène de la religion tout au long de l'histoire. Cela n'est possible que si on omet de prendre en compte les longues traditions interprétatives suscitées par chaque religion. C'est particulièrement vrai des trois religions monothéistes qui n'ont jamais cessé d'être l'objet d'une interprétation, c'est-à-dire d'une tradition vivante au gré des grandes mutations de l'histoire. Mais c'est vrai aussi des grandes religions de l'Orient.

L & V : Dans votre terminologie, le Christ est parfois approché comme un « universel concret » ou comme « l'humain total », voir la « passion de l'homme ». Pourquoi n'avez-vous pas fait vous-même une christologie, comme Christian Duquoc ou Joseph Doré ? Comment comprendre le Christ Jésus ?

C. G. : Si je n'ai pas tenté moi-même d'écrire une Christologie comme Christian Duquoc et Joseph Doré[15], c'est parce que je n'ai jamais eu directement en charge l'enseignement d'un tel Traité. Mes chantiers privilégiés étaient la théologie fondamentale, l'herméneutique théologique et la théologie des religions. Mais évidemment mon interrogation sur le pluralisme religieux m'a conduit à une réflexion sur le mystère du Christ comme unique Sauveur du monde. Dans mon livre *De Babel à Pentecôte* (2006), j'ai intitulé un chapitre : « Le paradoxe de l'incarnation comme clé herméneutique du dialogue interreligieux ».

Comme je l'ai déjà dit, contre des théories *pluralistes* qui affirment que *Dieu seul sauve,* tout mon effort en théologie des religions est de maintenir un inclusivisme christologique *constitutif* du salut, tout en prenant au sérieux un pluralisme inclusif qui témoigne de valeurs positives dans les autres religions. Mais pour éviter un impérialisme chrétien qui rendrait impossible tout dialogue, je cherche à tirer toutes les conséquences du *paradoxe de l'incarnation,* c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique, ce qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme une voie de salut exclusive de toutes les autres.

Je reprends alors volontiers la belle formule du cardinal Nicolas de Cuse[16] quand il désigne le Christ comme *Universel concret.* L'identification de Dieu comme mystère transcendant à partir de

15. La christologie de Christian DUQUOC est évoquée dans l'hommage que lui rend Isabelle CHAREIRE à la fin de ce numéro. Mgr Joseph DORÉ, ancien archevêque de Strasbourg, est co-auteur avec Bernard LAURET et Joseph SCHMITT d'une *Christologie* (Cerf, 2003).

16. Nicolas de CUSE (ou CUES), 1401-1464, est un théologien allemand attaché à la philosophie néo-platonicienne et à la mystique de Maître Eckart. Son traité *De la docte ignorance* le situe parmi les théologiens les plus représentatifs de l'apophatisme théologique, selon lequel on peut davantage dire de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est.

l'humanité de Jésus de Nazareth est le trait distinctif du christianisme. Nous confessons que la plénitude de la divinité habite en Jésus (cf. Col 2, 9), mais Dieu ne peut se manifester aux hommes qu'en termes non divins, c'est-à-dire dans l'humanité concrète d'un homme particulier. Ce paradoxe de l'incarnation, à savoir « l'union de l'absolument universel et de l'absolument concret » (je reprends ici une formule du théologien Paul Tillich) nous invite à désabsolutiser le christianisme comme religion historique et donc à faire la preuve de son caractère dialogal.

À l'âge du pluralisme religieux, je crois que la théologie chrétienne doit dépasser un certain *christiano-centrisme* et éviter de confondre l'universalité du Christ comme Verbe incarné et l'universalité du christianisme. Le Christ est de droit universel : Il est au centre de l'histoire. Mais comme tout phénomène historique, le christianisme est lui-même relatif. Ainsi, il nous faut reconnaître que la vérité chrétienne n'est ni exclusive, ni même inclusive de toute autre vérité d'ordre religieux. Disons qu'elle est *singulière* et relative à la part de vérité dont les autres religions peuvent être porteuses de par l'action de l'Esprit du Christ qui est toujours au travail dans l'histoire.

Je ne parlerai pas volontiers de valeurs *implicitement chrétiennes* à propos des valeurs positives des autres religions. Je préfère parler de valeurs *christiques*. Elles témoignent d'un certain irréductible religieux et, c'est dans leur différence même, qu'elles trouveront leur accomplissement dernier en Jésus-Christ, même si elles ne trouvent pas historiquement leur explicitation visible dans la religion chrétienne.

Je précise enfin que je n'identifie pas le Christ avec l'*humain total.* Quand je parle de valeurs christiques, je désigne des germes de vérité, de bonté, de rectitude qui ont un lien secret avec la *christianité,* c'est-à-dire le potentiel christique de tout être humain, qui a été créé non seulement à l'image de Dieu mais à l'image du Christ nouvel Adam. Selon la Lettre aux Ephésiens, le dessein caché en Dieu de toute éternité est un dessein à la fois créateur et sauveur. C'est dire que le Christ est le prototype de l'humain en perfection, ce que j'appelle souvent l'*humain authentique* qui correspond au *vere humanum* qu'évoque le concile dans la constitution *Gaudium et spes.*

Claude GEFFRÉ

Bibliographie

Principaux ouvrages :

Un nouvel âge de la théologie, Cerf, 1972
Le christianisme au risque de l'interprétation, Cerf, 1983
Passion de Dieu, passion de l'homme, Cerf, 1991
Un espace pour Dieu, Cerf, 1996
Profession théologien, Albin Michel, 1999
Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie, Cerf, 2001
Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien, écrit avec Régis Debray, Bayard, 2006
De Babel à Pentecôte : Essais de théologie interreligieuse, Cerf, 2006

Contributions :

Révélation de Dieu et langage des hommes, Cerf, 1972
La théologie à l'épreuve de la vérité, Cerf, 1984
Théologie et choc des cultures, Cerf, 1984
L'Être et Dieu, Cerf, 1986
Christianisme et modernité, Cerf, 1990


lumière

Lucien JERPHAGNON est né en 1921. Docteur en philosophie, il a écrit sur Pascal et Jankélévitch (*Le caractère de Pascal*, PUF, 1962, *Entrevoir et Vouloir - Vladimir Jankélévitch*, La Transparence, 2008) ainsi que quelques essais, mais il est surtout connu pour ses ouvrages sur la pensée antique, tels que *Julien, dit l'Apostat* (Seuil, 1986), *Saint Augustin, le pédagogue de Dieu* (Gallimard, 2002), et encore *Augustin et la sagesse* (DdB, 2006). On consultera avec profit son site : www.jerphagnon.com

Lucien JERPHAGNON

Aurelius Augustinus, d'une éternité à l'autre

ROMA AETERNA

Quand Aurelius Augustinus naquit un jour d'automne de 354 dans ce gros bourg de l'Afrique romaine qu'on nommait Thagaste, aujourd'hui Souk-Akras, il ne restait plus à l'empire romain d'Occident qu'une centaine d'années d'existence. Il y a pourtant gros à parier que Patricius, qui de nos jours serait conseiller municipal, et Monnica mère au foyer, avaient autre chose en tête que l'avenir de Rome. Au reste, qui en parlait dans ces campagnes où les seuls faits divers locaux circulaient de bouche à oreille ? A moins qu'un voyageur de retour au pays, qu'un marchand de passage, n'ait apporté quelque nouvelle de lointaines contrées. Comme partout et toujours primaient les soucis du quotidien : le travail, le budget, l'avenir des enfants sur qui l'on comptait pour assurer ses vieux jours, si tant est que Dieu - ou les dieux - aient décidé qu'on en aurait. Qui songeait à l'empire, alors que Carthage, déjà, était à des heures de route ? Alors, Rome, de l'autre côté de la mer…

← Vue des ruines d'Hippone et de la cathédrale St Augustin à Annaba, Algérie.

Au fait, plutôt qu'à Rome, c'est à Milan que les gens du coin auraient songé. Cela faisait un demi-siècle que Rome n'était plus qu'une capitale honoraire, le conservatoire des gloires du

passé. Si l'on gardait en tête le phantasme d'une Rome éternelle, ROMA AETERNA, c'était comme de nos jours ces slogans censés maintenir le moral.

PAX ROMANA

De fait, bien des choses s'étaient passées depuis les temps de Trajan, au IIe siècle, quand le monde romain s'étendait des Iles Britanniques jusqu'au Sahara et des côtes espagnoles jusqu'à la Mésopotamie. « Rome, de ce qui jadis était l'univers, tu as fait une cité ! », dit le Gaulois Rutilius Namatianus, un contemporain d'Augustin. Mais c'est le même qui regagnant ses terres dévastées par les barbares et découvrant depuis son bateau un champ de ruines, avait dû reconnaître que « les cités aussi peuvent mourir »[1]. Il devançait ainsi Valéry avertissant son XXe siècle que les civilisations sont mortelles.

1. Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, v. 66 et 414.

Surveiller de façon continue pareille longueur de frontières était fatalement une gageure. En dépit de la largeur des fleuves, de la solidité des fortifications, de l'entraînement des garnisons locales, dès la fin du IIe siècle, c'en était fait de la *pax romana* tant vantée par Plutarque, Épictète, Aelius Aristide. Marc Aurèle, déjà, avait dû passer sur un cheval le plus clair de son temps avant que d'aller mourir quelque part sur le Danube en 180.

Bientôt, les frontières n'existeraient plus qu'en théorie. En effet, sur fond de marasme économique, de fiscalité confiscatoire, d'instabilité chronique du pouvoir impérial, de laisser-aller militaire et finalement de lassitude, le monde romain verrait s'enchaîner trois siècles durant coups de main sporadiques et opérations programmées de barbares mieux armés qu'on ne le pensait. Et depuis beau temps, il y avait la déferlante des migrants du nord et de l'est, un peuple poussant l'autre, vers un monde où il faisait meilleur vivre. Se succédaient des Césars défenseurs opiniâtres de l'hégémonie romaine - ces empereurs danubiens plus romains que les Romains -, et des Césars arrangeants, qui passaient des accords avec les envahisseurs, les intégrant même aux cadres des armées.

La vie d'Augustin allait s'inscrire dans la fin programmée de l'éternité romaine.

Certains, d'ailleurs, y feront merveille ; d'autres retourneront la situation, créant ici ou là un front de plus. Si à cela on ajoute une trentaine d'usurpations, on comprendra qu'au IVe-Ve siècle, l'empire romain ne soit plus, comme le dit Paul Veyne, « qu'une citadelle assiégée par les Germains et les Perses »[2]. Rares sont pourtant ceux qui font état de cette montée des périls : Libanios le rhéteur, Claudien le poète, Ammien Marcellin l'historien, Thémistios le philosophe, et l'auteur de l'*Histoire Auguste* avec ses six faux noms. Dès lors, qui en aurait causé dans la campagne du jeune Augustin, dont la vie allait s'inscrire tout entière dans la fin programmée de l'éternité romaine ?

2. Paul VEYNE, *L'Empire gréco-romain*, Seuil, 2005, p. 294.

« CHRONIQUE D'UNE MORT ANNONCEE »

Les structures politiques séculaires n'avaient guère bougé en apparence depuis les temps augustéens. La fiction républicaine s'était maintenue, mais l'autorité du Sénat n'était plus que façon de parler. L'empereur s'était encore sacralisé, faisant figure de potentat, alors que l'influence de l'armée était prépondérante. L'Orient et l'Occident devant chacun faire face aux plus proches menaces, l'empire était bicéphale depuis 364, sans que la collaboration des deux Augustes fût pour autant efficace. La bureaucratie avait proliféré comme jamais, ainsi que les services de renseignement, dont la motivation n'est pas toujours évidente. Augustin fait mention d'au moins six de ces *agentes in rebus,* dont deux dans son entourage[3].

3. Lucien JERPHAGNON, « Une curiosité : les *agentes in rebus* dans l'œuvre de saint Augustin », *Hommages à Carl Deroux, V*, col. Latomus, 279, Bruxelles, 2003, p. 165-169.

Le climat économique s'était encore détérioré, surtout pour les gens modestes, encore que Valentinien les ait mis en 368 sous la protection d'un *defensor plebis*. Augustin s'afflige de la disparité des niveaux de vie, s'indignant qu'un cheval vaille plus qu'un esclave et une perle qu'une servante. Il déplore dans cette reconduction du paupérisme une fatalité. Ainsi, voulant démontrer la fausseté de l'astrologie, il propose comme exemple ces deux gamins, un fils de famille et un fils de domestique, nés au même moment : ils avaient donc le même ciel. Pourtant, chacun des deux reproduira à l'identique le niveau social de ses parents[4].

4. Augustin, *Conf.*, VII, 6, 8.

Cela étant, la vie continuait comme si de rien n'était : cirques et théâtres attirent autant de passionnés, et dans le même

temps, Salvien de Marseille enrage qu'en Aquitaine les lupanars refusent du monde, et qu'en dépit de trois pillages, les gens de Trêves n'aient en tête que la reprise des jeux[5].

5. Salvien, *De gubernatione Dei*, VI, 15 et VII, 2.

Toutefois, le marasme ambiant ne semble pas avoir affecté les études. Les structures éducatives n'ont pas changé, et le parcours d'Augustin montre que les auteurs au programme sont pratiquement les mêmes qu'aux temps de Juvénal, de Martial, de Pétrone, de Quintilien, d'Horace, et même de Cicéron, puisque c'est la lecture de l'*Hortensius* qui a changé sa vie. Marius Victorinus, un autre Africain, a traduit nombre de textes grecs, Jérôme pratique même l'hébreu, et le savoir littéraire, historique, philosophique d'Augustin atteste que le système fait toujours ses preuves : trente-quatre philosophes grecs cités, et pas des plus connus. Les études supérieures demeurent aussi peu accessibles aux milieux modestes, et même à un jeune de classe moyenne, sauf à bénéficier comme Augustin des subventions d'un évergète local. Mais la haute culture reste efficace comme ascenseur social. Parti de rien, Augustin accèdera dès l'âge de trente ans au poste de *rhetor* officiel de l'empire à Milan, capitale de l'Occident. Tous les honneurs lui étaient promis - auxquels il aspirait, dit-il, goulûment - s'il ne s'était démis trois ans plus tard de ses fonctions, pour répondre à l'appel d'En-haut. Pour le christianisme, ce serait une chance.

LA RANÇON D'UNE VICTOIRE

Car sur ce plan, bien des choses avaient changé. Durant un millénaire, Rome et ses dieux n'avaient fait qu'un, Valère Maxime assurant que c'était à l'observance séculaire des rites qu'elle devait sa grandeur et sa sécurité[6]. Et c'est précisément pour avoir bravé le religieusement correct, récusé le test de civisme que constituait aux yeux des Romains le sacrifice aux dieux - fût-ce sans y croire - que les chrétiens avaient subi trois siècles durant des persécutions sporadiques. Avec Constantin, l'empire était passé au christianisme, qui avec ses successeurs était devenu religion d'État.

6. Valère Maxime, *Facta et dicta*, I, 1, 8.

« Mon royaume n'est pas de ce monde », avait dit Jésus. Pourtant, il se trouva des gens d'Église et des gens de pouvoir

pour rapprocher les deux royaumes au point d'en confondre pratiquement la gestion, chacun comptant, bien sûr, s'y voir reconnaître la primauté. Il y aurait là motif à des siècles de conflits. Pour le moment, le fait que l'Église et l'État aient partie liée avait créé un appel d'air, beaucoup voyant d'abord leur intérêt à rejoindre le christianisme : pour eux, les cieux avaient simplement changé de propriétaire. L'amertume d'Eusèbe de Césarée, de Jérôme, d'Augustin lui-même montre assez que cet afflux de « convertis de la dernière heure » n'élevait en rien le niveau spirituel, ni même moral, d'une communauté, souvent héroïque jusque là. Tenant son époque pour « toute souillée », Jérôme dit clairement ce qu'il en est : « Avec les empereurs chrétiens, les richesses de l'Église ont augmenté, mais ses vertus ont diminué »[7].

7. Jérôme, *Malchus,* I. Voir Eusèbe, *Histoire eccl.*, VIII, 1, 8 ; Augustin, *Serm.*, XV, 6.

Il y avait plus grave. Disposant désormais de tout leur temps, les intellectuels chrétiens se prenaient à raffiner sur tel ou tel énoncé de la foi, y investissant toutes les ressources de la philosophie et de la philologie grecques. D'où ces courants prétendant chacun en détenir la vraie formulation. Les Ariens voyaient dans la Trinité une hiérarchie, et même après que le concile réuni à Nicée par Constantin en ait déclaré, égales les personnes. Les Anoméens reconnaissaient au seul Père la divinité, et les Nestoriens refusaient à Marie le titre de Mère de Dieu, dès lors que c'est d'un homme qu'elle avait enfanté, etc. Arguant de quelque nuance, ces courants se subdivisaient eux-mêmes. En plus de l'image qu'ils donnaient à s'excommunier les uns les autres, les chrétiens fragilisaient encore ce qui restait d'unité à l'empire.

Quant à l'Afrique, trois obédiences la divisaient : l'Église romaine, les Manichéens, dont on sait que le dualisme avait séduit Augustin durant neuf années de sa jeunesse, et les Donatistes. Estimant que l'Église romaine s'était déconsidérée en réintégrant ceux qui avaient flanché lors de la persécution de Dioclétien, Donat et ses partisans avaient fait sécession, se posant en purs et durs de la foi. Leur servaient à l'occasion de bras armé les circoncellions, un courant subversif prétendant lutter contre la misère endémique par exactions et pillages.

C'est dans ce monde-là qu'Augustin, prêtre puis évêque d'Hippone, aujourd'hui Annaba, exercerait son ministère. On ne

voit que trop pourquoi, en plus de tant d'autres tâches, il devra assurer celle, dit Goulven Madec, de « théologien de service ».

« TON AUJOURD'HUI, C'EST L'ÉTERNITÉ »

Augustin avait cinquante-six ans quand la nouvelle tomba : Rome envahie par Alaric et ses Wisigoths, des chrétiens ariens. Trois jours durant, ils avaient tué, violé, pillé avant que de poursuivre leur route. Un désastre de plus, et cette fois, la fin d'un mythe.

Dans ce monde soudain désemparé, chacun réagit instinctivement. Pour Jérôme l'Illyrien, avec Rome l'univers s'écroule[8]. Pour les païens, ce sont là représailles des dieux, dont les chrétiens sont responsables. Ces derniers sont plutôt embarrassés. « Autour de moi, remarque Augustin, j'entends dire : 'Si encore il ne parlait pas de Rome ! Si seulement il ne prêchait pas là-dessus ! »[9] Et ces réfugiés qui à peine débarqués s'inquiètent des prochains jeux !

8. Jérôme, *Lettres*, 127-128.

9. Augustin, *Serm.*, CV, 9.

On se doute qu'Augustin avait autrement réagi. Sur le moment, il lui avait bien fallu évoquer le désastre dans ses sermons, sans grand succès, on l'a vu. Mais pour lui, la question n'était pas là. Son long parcours spirituel - quatorze années d'errance avant le jardin de Milan - lui faisait désormais tout relativiser de ce monde. Emportés par le temps, les choses, les gens, les empires n'ont d'existence qu'éphémère, et même le souvenir qu'on en a. Il n'y a d'éternel que « l'aujourd'hui de Dieu »[10]. Et c'est cet aujourd'hui-là que l'amour de Dieu offre à chacun de vivre dès ici-bas en espérance.

10. Augustin, *Conf.*, XI, 13, 16.

Ainsi, tout homme venant en ce monde est citoyen de la terre et citoyen du ciel : à chacun de répondre à la grâce du mieux qu'il le peut. On reconnaît ici le thème des deux cités, autrement dit des deux citoyennetés : c'est le sens de *civitas*. Augustin l'avait en tête depuis plus de vingt-cinq ans, et c'est le désastre de 410 qui lui offrira l'occasion de le systématiser dans *La Cité de Dieu*. Vingt années encore, et le 24 août 430, Augustin s'éteindra dans Hippone assiégée par les Vandales, passant ainsi de l'éternité de Rome à l'éternité de Dieu.

Lucien JERPHAGNON

Henri TEISSIER

Mgr Henri TEISSIER est évêque émérite d'Alger. Né à Lyon en 1929, il est ordonné prêtre pour le diocèse d'Alger en 1955. Évêque d'Oran en 1972, il devient coadjuteur de Mgr Duval, évêque d'Alger, en 1980, dont il prend la succession en 1988. En mai dernier, Benoît XVI accepte sa démission. Son unique ambition en Algérie fut « de découvrir et de susciter des frères ». Citons pour mémoire son dernier ouvrage *Chrétiens d'Algérie, un partage d'espérance* (DdB, 2002).

Saint Augustin « de retour en Algérie »

Pendant les premières années de l'indépendance de l'Algérie, l'attention du pays à son passé culturel a été très naturellement orientée vers la redécouverte du patrimoine arabo-islamique. En effet les autorités algériennes, responsables de la culture, considéraient que la France, pendant la période coloniale, s'était surtout efforcée de mettre en valeur le passé romano-africain de l'histoire du pays. C'est dans cette perspective, pensait-on, que la France avait exhumé les principales ruines romaines du pays dans des sites qui sont devenus prestigieux comme Tipaza, Djemila, Timgad, etc.

Dans un tel contexte, la personnalité de Saint Augustin n'a pas été tout de suite présentée comme l'une des gloires majeures du passé national. Toutefois, à Annaba-Hippone un lycée de l'Éducation nationale a toujours porté le nom de « Lycée Saint Augustin ». Les ruines romaines de la ville d'Hippone ont aussi été préservées et ouvertes au public ainsi que le musée qui les jouxte. A Thagaste-Souk Ahras, on faisait aussi visiter aux touristes « l'olivier (dit) de saint Augustin », près d'un marabout local.

Dans un second temps, le regard des responsables culturels s'est ensuite élargi à tout le patrimoine de la nation, quelle que soit la période de l'histoire du pays. Et un débat national s'est alors établi pour savoir dans quelle mesure un évêque chrétien, docteur de l'Église, pouvait prendre sa place dans le patrimoine national d'un pays arabo-musulman. Dans les années 80, un journal algérien ayant publié un article intitulé « Augustin l'algérien », une autre publication offrait immédiatement à ses lecteurs une réponse sévère sous le titre « Augustin le romain ».

Ce fut l'honneur du Président Bouteflika d'avoir l'initiative d'organiser à Alger un colloque international sur Saint Augustin (2001) et de prendre cette décision dans les premiers mois qui suivirent son entrée en fonction (octobre 1999). Dans sa responsabilité de premier magistrat du pays, il déclarait alors solennellement, à la cérémonie d'ouverture du colloque, au Palais des Nations au Club des Pins, devant les membres du gouvernement et le corps diplomatique, que « Saint Augustin faisait partie de la généalogie des Algériens ».

D'ailleurs, quelques semaines plus tôt, invité à un colloque à Rimini, par le mouvement catholique italien *Comunione e Liberazione*, il avait déjà déclaré le 23 Août 1999 : « Que dire de l'Algérien saint Augustin qui apporta tant à l'Église ? Théologien, philosophe, écrivain, tribun et homme d'action, l'auteur de la *Cité de Dieu* et des *Confessions*, qui fut évêque d'Hippone, l'actuelle Annaba, est considéré à juste titre comme l'un des docteurs les plus influents et les plus prestigieux de l'Église catholique. On dit de lui qu'il traitait une question de droit comme un avocat de Rome, une question d'exégèse comme un docteur d'Alexandrie. Il argumentait comme un philosophe d'Athènes ; il commentait un document d'archives comme le plus érudit des historiens. Il racontait une anecdote comme un bourgeois de Carthage, un exploit des Circoncellions comme un ouvrier d'Hippone ».

En outre, le Président Bouteflika confiait la préparation du colloque international à Mr Abdel Madjid Meziane, Président du Haut Conseil Islamique, coupant ainsi l'herbe sous les pieds à ceux qui auraient voulu opposer la reconnaissance de la place de saint Augustin dans l'histoire de la nation à l'identité arabo-musulmane du pays.

Un débat national sur l'identité d'Augustin

Mais la déclaration du Président ne suffisait pas à trancher le débat. Avant, pendant et après le colloque, près de deux cents articles de journaux étaient publiés en Algérie qui apportaient des points de vue très contrastés sur la place d'Augustin dans la nation. Le premier débat, bien sûr, concernait son identité. Augustin était-il un romain d'origine ou un berbère ? On sait que la réponse à cette question n'est pas simple. Le nom de sa mère indique clairement une origine punique ou numide, mais celui de son père renvoie seulement à une famille localement connue de la ville de Thagaste, sans que l'on puisse signaler autre chose que le patronyme Aurelius du père d'Augustin, qui peut renvoyer à la période de Marc Aurèle. Le Président d'un parti islamiste algérien a même été jusqu'à écrire dans la presse que saint Augustin était un « pied noir » et que ceux qui parlent de lui veulent préparer le retour des anciens européens d'Algérie dans le pays !

Le second débat, plus âpre encore, a été celui de la place tenue par Augustin dans la société numide de son temps. Sa longue lutte avec les donatistes n'est-elle pas la preuve qu'il avait choisi le camp de l'administration romaine contre les soulèvements socio-religieux de la l'Afrique romaine ? Kamal Mellouk, un citoyen de Souk Ahras, qui a beaucoup

fait pour défendre la mémoire d'Augustin, présente ainsi ce débat : « Certains veulent nous présenter (Augustin) comme un réactionnaire d'extrême droite, plus soucieux de protéger les riches que les pauvres. Ces mêmes personnes veulent voir dans le conflit qui l'avait opposé aux donatistes une vraie lutte de classes entre impérialistes défendus par Augustin et prolétaires agricoles de la Numidie, circoncellions défendus par les donatistes » [1].

On verra jusqu'où on a pu aller dans cette accusation à travers cette autre citation de la presse, qui rapporte les points de vue de l'Association des oulémas algériens : « Parmi les réactions de contestation enregistrées contre le déroulement de ce séminaire, on notera celle de l'Association des Ulémas qui estime... que l'enfant prodige de Thagaste n'était qu'un chrétien « agent du colonialisme romain en Algérie et un ennemi des algériens nationalistes qui divergeaient avec lui et qui luttaient pour la libération du peuple »[2].

Heureusement, nombreux furent les protagonistes à intervenir pour défendre Augustin. Par exemple, le Professeur Remaoun, historien d'Oran : « Laisser entendre que le christianisme dans l'antiquité était synonyme d'infamie et de collaboration avec les romains, voici qui relève de la contre vérité et notamment pour ce qui est de l'Afrique du Nord » [3].

Le message spirituel et humain d'Augustin dans la presse algérienne

Il faut bien reconnaître que le débat algérien est moins fourni quand il s'agit de rejoindre les grandes intuitions spirituelles ou humaines d'Augustin. Kamal Mellouk, déjà cité, a eu le courage de présenter Augustin comme un maître personnel qui éclaire son existence : « lorsque j'ai découvert les *Confessions*, j'avais à peine vingt ans et grâce à la lecture pour ainsi dire presque quotidienne de saint Augustin, j'ai perçu le caractère indissociable de la philosophie et de la théologie. Sans doute cette lecture convergeait-elle avec ma recherche personnelle d'approfondissement spirituel. Mais c'est le dialogue qu'Augustin établit avec Dieu qui m'a particulièrement frappé. Les *Confessions*, mon livre de chevet de toujours, est habité d'un bout à l'autre par la présence du Créateur »[4].

Mahmoud Djedaïet, un habitant d'Annaba-Hippone, cinéaste de son métier, a écrit un ouvrage sur saint Augustin pour le présenter au public algérien, après avoir fait un film sur le même thème. Il écrit : « Cette personnalité a consacré sa vie à la recherche de la Vérité et l'a embrassée, dès qu'il l'a entrevue, avec une ardeur qui ne s'éteindra jamais. Ses écrits, confidences palpitantes de vie, reflètent une expérience humaine si profonde qu'ils gardent une immortelle puissance d'évocation »[5].

1. Kamal MELLOUK, *« Pourquoi j'aime Saint Augustin »*, El Watan, 10 septembre 2000.
2. Rapporté par Ahmed KACI dans la *Tribune*, 8 avril 2001.
3. L. BORG, *« Saint Augustin aimait-il son pays ? »*, El Watan, 29 et 30 novembre 1991.
4. *Ibidem.*
5. Mahmoud DJEDAÏET, *Saint Augustin, fils de Thagaste de Numidie*, 2004, p. 19.

Mr Haichour Boudjema, ancien ministre, apporte un témoignage dans le même sens : « Que ce soit dans le domaine de la philosophie, ou dans sa façon de concevoir le mal, le péché originel, le baptême, la prédestination, les sacrements,… il a élaboré sa propre doctrine au fil des controverses. En un mot, il a su baliser pour l'homme, en cette période antéislamique, le chemin qui conduit à Dieu »[6].

Il faut reconnaître toutefois que la présentation du cœur spirituel du message d'Augustin n'a pas encore été faite par des lecteurs algériens. On fera exception pour un algérien d'une grandeur particulière, je veux mentionner le Cardinal Duval, devenu citoyen du pays après l'indépendance. Il a constamment souligné l'importance d'Augustin dans sa propre vie : « C'est saint Augustin qui m'a fait prendre davantage conscience de la richesse de cette parole de l'apôtre Jean 'Dieu est Amour'… et que l'amour fraternel est dans nos cœurs une création de l'Esprit Saint »[7]. Le Cardinal a souvent dit que sans la lecture d'Augustin, il n'aurait pas pu assumer sa charge dans les moments si difficiles de la guerre d'Algérie.

Le message du Cardinal Duval sur saint Augustin fut partagé d'une manière exceptionnelle et très symbolique lors de la conférence publique qu'il fut invité à donner, devant une salle comble d'Algériens, dans le cadre prestigieux du Palais de la Culture à Alger, le 26 janvier 1987, sur le thème « Saint Augustin et la Liberté ». Il rapportait, entre autre, ce très beau texte d'Augustin adressé à Vincentius, évêque de Carternae (Ténès) (lettre 93) évêque donatiste : « personne ne devrait être contraint à l'unité du Christ ; c'est par la parole que l'on devrait agir, par la discussion que l'on devait combattre, par la raison que l'on devrait vaincre… »[8].

« De retour en Afrique »

Il serait intéressant aussi d'évoquer un autre aspect de la présence d'Augustin dans la société algérienne, celui de la recherche scientifique. Il faudrait pour cela présenter les travaux notamment de M[elle] Sabah Ferdi ou ceux de Mme Nassera Benseddiq et d'autres historiens algériens. Mais cela dépasserait le cadre de notre réflexion. On doit aussi noter les ouvrages pour le grand public qui ont été publié ces dernières années et qui prenait Augustin comme thème. Mais le plus important me paraît être d'indiquer que, peu à peu, Augustin est « de retour en Afrique »[9], même si ce retour se fait à travers un débat assez vif.

Mais il me paraît plus significatif de rapporter ici un autre texte de Kamel Mellouk, écrit à l'époque dans une conscience de musulman. Les chrétiens algériens aujourd'hui sont évidemment tous très sensible au message de ce grand ancêtre et aime à s'appeler « Les

6. Dr Haïchour BOUDJEMAA, *Chez les Augustiniens dans la Cité de Dieu*, El Moudjahid, 1[er] Août 2000.
7. Marie-Christine RAY, « *Le Cardinal DUVAL* », Le Centurion, 1984, p. 233.
8. André MANDOUZE, *L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 371
9. C'est d'ailleurs le titre d'un bel ouvrage de M[elle] Ferdi.

amis de saint Augustin ». Accueillons donc pour terminer ce beau chant de reconnaissance venu du cœur de Mellouk : « Comment ne pas aimer saint Augustin alors que c'est lui qui m'a réappris à espérer dans ce monde difficile et incertain, à ne pas combattre mes ennemis mais à les aimer par charité et à se réfugier dans la grâce de Dieu en cas de difficultés. Certes, parler de saint Augustin aujourd'hui et en Algérie, son pays natal, et exposer naïvement et publiquement son amour pour lui comme je le fais moi-même n'est pas toujours chose facile, au risque de réveiller les démons de la haine, de l'inculture, de l'intolérance ou d'être tout simplement excommunié ou accusé d'apostasie avec toutes ses conséquences. Mais quand on aime quelqu'un, on doit assumer jusqu'au bout son amour, au péril même de sa vie ; car il n'y a pas plus beau et plus fidèle amour que de mourir pour celui ou celle qu'on aime »[10].

Henri TEISSIER

10. El Watan, n° 2967, dimanche 10 septembre 2000, p. 11.


SAINT
AUGUSTINE
lumière

Marie-Anne VANNIER est professeur de théologie à l'Université de Metz et membre de l'Institut d'Études Augustiniennes. Après une thèse de philosophie sur *Creatio, conversio, formatio* chez Saint Augustin (1990), elle s'est penchée sur la théologie de Jean Cassien et de Karl Rahner. Elle est enfin une spécialiste reconnue des Mystiques rhénans*.

Marie-Anne VANNIER

Un géant du christianisme

Il y a un peu plus de 1 650 ans, naissait à Thagaste, d'un père païen : Patricius, et d'une mère chrétienne : Monique, celui qu'on a appelé « le géant du christianisme », devenu ensuite évêque d'Hippone. Il a marqué tout le christianisme occidental par les quelques 1 000 sermons, 300 lettres et la centaine de traités qu'il a laissés, et où il a abordé toutes les grandes questions théologiques. Les principales idées en ont été reprises au cours des siècles jusqu'à aujourd'hui, de manière plus ou moins heureuse, il est vrai.

Aussi importe-t-il de distinguer Augustin de l'augustinisme ou des augustinismes, qui tendraient à l'enfermer dans telle ou telle idée, alors qu'Augustin a constamment évolué dans sa pensée et qu'il a écrit ce livre, unique dans l'histoire de la pensée : les *Révisions*, où, reprenant un à un ses écrits, il a précisé ce qu'il importe d'en retenir ou d'y modifier.

Présenter la vie et l'œuvre d'Augustin en quelques pages relève du défi. L'essentiel est d'inviter à la lecture de ses écrits pour en goûter la saveur et l'actualité et voir à quel point il a tiré l'essentiel de sa pensée d'une lecture sans cesse reprise de l'Écriture.

Augustin a été un grand chercheur de Dieu tout au long de sa vie et la dynamique des *Confessions*, qui va du désir de Dieu

* On trouvera une bibliographie complète sur le site du Laboratoire d'Etudes sur le Monothéisme (C.N.R.S.) http://lem.vjf.cnrs.fr/ficheiea/vannier.html

← St_Augustin, vitrail, église de l'Assomption, XIXème siècle, Detroit, USA.

au repos en Dieu, résume bien sa vie. « Tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » *(Confessions* I, 1, 1)

Un grand converti

Quand il était jeune, sa mère l'avait inscrit comme catéchumène ; il a été marqué du signe de la croix et accueilli dans l'Église, mais il s'est détourné du christianisme au cours de son adolescence et n'a pas poursuivi son cheminement jusqu'au baptême, qui demandait, à l'époque, une préparation de plusieurs années, avec une formation biblique et spirituelle, un peu comme le catéchuménat adulte aujourd'hui. C'est au cours de ses études littéraires qu'Augustin a découvert une figure du Christ dans un ouvrage aujourd'hui perdu : l'*Hortensius* de Cicéron *(Conf.* III, 4, 7-5, 9).

C'est un Dieu de bonté, un Père plein de miséricorde que rencontre Augustin.

Il a alors décidé de s'attacher à la recherche de la vérité et de lire la Bible de la Genèse à l'Apocalypse, mais il s'est rapidement interrompu. Il lui aurait fallu un guide de lecture pour ce Livre qui est, en lui-même, une bibliothèque, et qui demande à être lu progressivement, médité et situé dans son contexte. Déçu, désemparé, Augustin a adhéré au manichéisme *(Conf.* III, 6, 10-12, 21), une secte influente à l'époque, et ce, pendant une dizaine d'années. Il espérait y trouver une explication rationnelle de tout et la vérité qu'il recherchait, mais il n'a pas tardé à en être déçu et à s'en éloigner *(Conf.* V, 1, 1-7, 13).

Entre temps, il trouve un poste d'orateur à Milan, où il est accueilli chaleureusement par l'évêque Ambroise *(Conf.* V, 13, 23), alors qu'il n'est pas encore chrétien. Il va écouter ses homélies, dont il apprécie le style, mais il y trouve également la réponse à ses questions sur l'origine du mal et sur la nature de l'image de Dieu en l'homme *(Conf.* V, 14, 24).

Peu à peu, il revient vers l'Église. Il est aussi marqué par la conversion d'un de ses amis : Marius Victorinus. Il cherche, il lit les livres des philosophes néoplatoniciens, particulièrement importants à l'époque, et c'est alors qu'il fait une de ses premiè-

res expériences de Dieu (*Conf.* VII, 10, 16): il comprend qu'Il est celui qui l'a créé et qu'il a été créé par Lui. C'est un Dieu de bonté, un père plein de miséricorde qu'il rencontre et le Christ lui indique un chemin pour aller vers lui (*Conf.* VII, 17, 23-20, 26): le chemin de l'humilité. Cette expérience est décisive pour Augustin et le conduit vers le baptême, mais il lui faudra encore du temps pour cheminer et convertir non seulement son intelligence, mais aussi sa vie.

C'est au jardin de Milan qu'il franchit le pas *(Conf.* VIII, 8, 19-12, 30). Au plus fort du désarroi, il entend une voix d'enfant qui lui dit: « Prends et lis » *(Conf.* VIII, 12, 29). Il ouvre, alors, sa Bible, de manière charismatique, dirait-on aujourd'hui, et il trouve un passage qui le libère. Au terme de ces quatorze années de recherche, il décide de demander le baptême, qu'il recevra un peu plus d'un an après (il avait déjà été catéchumène dans sa jeunesse) à Pâques 387 avec son fils Adéodat et son ami Alypius *(Conf.* IX, 6, 14-7, 16).

Baptisé, il quitte son poste, se consacre avec ses amis à une vie d'étude et de prière dans la banlieue de Milan, à Cassiciacum, et se prépare à retourner dans son pays natal en Afrique du Nord. A Ostie, le port de Rome, peu de temps avant son départ et avant la mort de sa mère Monique, il a, avec elle, une intuition de l'éternité, du bonheur éternel; c'est la célèbre vision d'Ostie *(Conf* IX, 8, 17-13, 37). De retour dans son pays, il doit montrer qu'il n'est plus manichéen, ce qui l'amènera à écrire plus tard les *Confessions*[1]. Il constitue une petite communauté de serviteurs de Dieu.

1. Pour un guide de lecture, voir : M.-A. VANNIER, *'Les Confessions' de S. Augustin*, Cerf, 2007.

En allant discuter avec un ami qui se pose des questions sur la foi, il assiste à une liturgie au cours de laquelle l'évêque Valère dit qu'étant âgé, il souhaiterait être aidé. Tous désignent Augustin, l'empoignent et le conduisent vers l'autel *(Sermon* 355, 1). Il essaie d'échapper, demande un délai pour lire la Bible et la méditer. Ce délai lui est accordé, ensuite il est ordonné prêtre en 391, puis évêque d'Hippone en 396.

Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone

Le converti de Milan devient, alors, le convertisseur d'Hippone. Comme évêque, il revient, en effet, à Augustin de former

et d'accompagner les catéchumènes, de commenter la Bible, de prêcher, d'organiser l'Église, de la défendre contre les différentes hérésies de l'époque : le manichéisme, le donatisme et le pélagianisme, sans compter les résurgences de l'arianisme. Par une conversion sans cesse renouvelée, Augustin assume remarquablement sa charge pastorale, à laquelle il se donne tout entier, suivant cette maxime bien connue : « Pour vous, je suis évêque, avec vous, je suis chrétien » *(Sermon* 340). Attentif à tous, soucieux de la cohésion de sa communauté, il hésite à quitter Hippone, mais y est amené pour participer à divers conciles où il a un rôle déterminant.

Moine évêque, Augustin souffre de l'éloignement de ses amis avec lesquels il a mené une vie commune au monastère d'Hippone et qui sont nommés évêques des villes voisines. Il garde néanmoins avec eux une amitié solide qui contribue à l'unité de l'Église d'Afrique. Donné tout entier à Dieu et aux autres, avec lesquels il est en dialogue, Augustin a fait de sa vie une Parole vivante, lui qui n'a cessé de scruter l'Ecriture, qui a rencontré le Christ qu'il « cherchait à l'extérieur, alors qu'il était à l'intérieur ».

Augustin a fait de sa vie une Parole vivante.

Il a essayé de mettre en oeuvre cette célèbre maxime, qu'il a proposée dans son *Commentaire de la Première Epître de S. Jean* (VII, 8) : « Aime et fais ce que tu veux. Si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes, pardonne par amour ; aie au fond du cœur la racine de l'amour : de cette racine, il ne peut rien sortir que de bon ». C'est là tout un programme de vie, fondé dans l'*agapè* divin, dans l'amour de Dieu, qui est l'expression même de la communion trinitaire.

Augustin a souvent été présenté comme le docteur de la charité, et il l'est, comme en témoignent, en particulier, son *De Trinitate*, ses *Homélies sur l'Évangile de S. Jean*, son *Commentaire de la Première Épître de S. Jean*, sa *Règle*, sans oublier ses sermons, ses lettres, et ses *Commentaires des Psaumes*, ainsi que la mise en œuvre de la charité dans l'Église d'Hippone.

Les *Enarrationes in Psalmos*

Souvent laissés pour compte, *les Commentaires des Psaumes*[2] font pourtant partie des plus beaux textes d'Augustin avec les *Homélies sur l'Évangile de S. Jean* et le *Commentaire de la Première Épître de S. Jean*. C'est, avec les *Confessions*, l'un des textes où Augustin a le plus mis de lui-même. C'est également son ouvrage le plus long : sa longueur atteint plus du double de son grand ouvrage qu'est la *Cité de Dieu*, quelque 2 000 pages. Mais, paradoxalement, c'est peut-être le livre le moins lu d'Augustin, et c'est pourtant l'un des plus intéressants. Cela tient certainement au fait qu'actuellement, nous n'avons pas en français de traduction scientifique de cet ouvrage, nous disposons seulement d'une traduction du XIX[e] siècle et de quelques traductions partielles.

2. Le titre d'*Enarrationes* ou de « commentaire suivi » n'a pas été donné par Augustin, il est beaucoup plus tardif et lui a été attribué par Érasme au XVI[ème] siècle.

Entre 392 et 418 approximativement, Augustin, prêcha, et dicta cet ouvrage, verset par verset, commentant les 150 psaumes sous forme d'homélies, reprenant parfois son commentaire à plusieurs reprises. Augustin est, avec Origène et Théodore de Mopsueste, le seul Père qui ait commenté tout le Psautier. Mais son commentaire est le seul qui soit parvenu jusqu'à nous et il atteint un sommet dans l'interprétation christologique et ecclésiale qu'il propose du Psautier.

De ces *Enarrationes in Psalmos*, nous ne retiendrons ici que le *Commentaire du Psaume* 41, où Augustin évoque son expérience spirituelle[3], en s'identifiant au cerf altéré qui recherche l'eau vive. Ce cerf, modèle de vitesse et de vie en communauté, symbolise les chrétiens. Aussi Augustin exhorte-t-il chacun à devenir ce cerf, à toujours avoir soif de Dieu[4], ce qui n'est pas sans rejoindre les *Confessions*. En effet, le *Commentaire du Psaume 41* part également du désir de Dieu pour arriver à la demeure de Dieu, « le tabernacle du Seigneur », où tout est joie et beauté, fête éternelle (§ 9).

3. Cf. A. MANDOUZE, *L'aventure de la raison et de la grâce*, Etudes Augustiniennes, 1968.

4. Cf. I. BOCHET, *S. Augustin et le désir de Dieu*, Etudes Augustiniennes, 1982 : « Désir », *Encyclopédie S. Augustin*, Cerf, 2005, p. 440-442.

En prolongement des trois derniers livres des *Confessions* où il objectivait son expérience spirituelle pour s'inscrire dans le peuple de Dieu, Augustin dit, en pasteur cette fois, que le Psaume 41 ne parle pas « d'un seul homme, mais bien de tout un corps. C'est le corps du Christ ou l'Église ». Puis, il précise qu'on « peut sans erreur appliquer ces paroles aux catéchumènes qui s'empres-

sent d'arriver à la grâce du baptême » (§ 1), à la « source de la rémission des péchés ». Toutefois, les catéchumènes ne sont pas les seuls concernés, chaque chrétien l'est au cours de son pèlerinage terrestre, comme lui qui a vécu sa conversion tout au long de sa vie, et cette fois un pas de plus est franchi. On passe de la « source de la rémission des péchés » du baptême à « cette autre fontaine », qui est source et lumière en chacun, tout en étant en Dieu. Est-ce la création de chacun à l'image de Dieu? Qu'est-ce donc que cette fontaine, sinon le Dieu *interior intimo meo et superior summo meo*, qu'évoquait Augustin dans les *Confessions*?

Il comprend que l'être humain est un abîme, mais en même temps, il a la certitude qu'il a un Sauveur.

Le cerf cherche à le rejoindre en une conversion perpétuelle et dans une démarche communautaire, qui est l'expression même de la communauté ecclésiale. Cependant, il ne peut montrer ce Dieu qu'il recherche. C'est là toute la différence entre les païens, qui peuvent désigner leurs idoles, car elles sont matérielles, et les chrétiens, qui ne peuvent montrer leur Dieu, qui est invisible. D'où la souffrance du cerf ou du chrétien, qui est, en ce monde, comme un signe de contradiction.

Il n'en demeure pas moins qu'il voit Dieu intérieurement (§ 8)[5]. Augustin atteint, alors, un des sommets de son commentaire. Il exprime quelque chose de son expérience spirituelle, quand il dit, comme au livre VII des *Confessions*, « 'j'ai répandu mon âme au-dessus de moi', c'est là au-dessus de mon âme qu'est la demeure de mon Dieu » (§ 8). C'est là cette *reverberatio*, cette illumination qu'il connaît. Et il ajoute : « lui qui a dans le secret une maison infiniment élevée a aussi son tabernacle sur la terre ; et ce tabernacle, c'est son Église, encore étrangère » et « ce sont les âmes des fidèles » (§ 9). Sans le dire, c'est l'interpénétration des deux cités terrestre et céleste qu'il évoque par là et il oppose aux fêtes païennes cette fête continuelle dans la maison de Dieu (§ 10). Cependant, ce n'est là qu' « un instant d'éternité », comme l'a été la vision d'Ostie, alors qu'Augustin se sent « rejeté dans la région de la dissemblance », où il comprend que l'être humain est un abîme, mais en même temps, il a la certitude qu'il a un sauveur.

C'est véritablement un chant d'espérance qu'Augustin propose dans ce *Commentaire du Psaume 41*, lui qui a rencontré le Christ sauveur au cours de sa conversion. Ainsi fait-il partager

5. C'est là une vision intellectuelle, en fonction de la typologie des visions qu'il propose au livre XII du *De Genesi ad litteram*.

aux autres le fruit de son expérience. Comme le Psalmiste, il poursuit son dialogue avec son Créateur et Sauveur et fait ressortir que l'être humain est fondamentalement *esse ad*, être orienté vers, être en relation avec Dieu et les autres et qui se constitue dans cette relation même. Ainsi propose-t-il une anthropologie en avance sur son époque, et qui n'est pas sans anticiper les philosophies du sujet.

Une nouvelle vision de l'être humain

Cependant, cette anthropologie n'a pas toujours été comprise au cours des âges. Il est vrai qu'elle est complexe et qu'elle est loin d'être unifiée. Si dans ses oeuvres de jeunesse que sont les *Dialogues philosophiques,* Augustin semble être proche du néoplatonisme, en revanche il en est largement éloigné dans les oeuvres de la maturité. Mais il en vient également à des attitudes extrêmes lors de la controverse pélagienne… Il n'en demeure pas moins que « c'est Augustin qui a, le premier, exposé la majesté et la tragédie, les hauteurs lumineuses et les obscures profondeurs de l'intériorité humaine, l'esprit et le cœur »[6].

6. Cf. S.J. DUFFY, « Anthropologie », *Encyclopédie Saint Augustin*, Cerf, 2005.

En rendre compte est, en revanche, un défi, aussi prendrons-nous un fil directeur, l'anthropologie tripartite qu'il propose dans le *Sermon* 125 et dans ses grandes oeuvres, en particulier les *Confessions* et le *De Genesi ad litteram*. Cette anthropologie ne reprend pas le schéma classique : esprit – âme – corps, mais elle s'articule toute entière autour de ces trois réalités : la création, qui est la donnée première, la *formatio* ou l'accomplissement de l'être humain qui est rendue possible par la conversion, exprimant le choix libre, et c'est là son originalité. Nous suivrons donc cette démarche augustinienne qui présente l'avantage d'intégrer les différentes étapes de son anthropologie, où philosophie et théologie sont liées.

a) Un être en relation avec son créateur

Après avoir connu le tragique de l'existence humaine et en avoir recherché le sens dans le manichéisme, le scepticisme, le néoplatonisme…, Augustin fait une expérience décisive : celle de la *reverberatio*[7], où il comprend que la lumière immuable

7. *Confessions* VII, 10, 16, BA 13, p. 617. Cf. J. PEPIN, *Ex platonicorum persona. Etude sur les lectures philosophiques de S. Augustin*, Amsterdam, Hakkert, 1977, p. 6-7.

était au-dessus de son intelligence, parce que c'est elle qui l'a fait, et que lui était au-dessous, parce qu'il a été fait par elle. Il se découvre alors lui-même comme un être créé, en relation avec son créateur[8]. Cela l'amène à repenser l'anthropologie, même si le passage de l'expérience à la réflexion n'est pas immédiat.

Dans l'un de ses premiers ouvrages : le *De Genesi contra manichaeos*, datant de 388-389, il dégage les conséquences de la création, surtout sur le plan cosmologique. Il montre, à l'encontre des manichéens, que l'univers est créé. Il n'en laisse pas pour autant de côté la composante anthropologique. Il s'oppose à manichéisme qui refuse la création de l'être humain à l'image de Dieu. Reprenant l'apport de l'enseignement d'Ambroise[9], il souligne que « Dieu n'est nullement circonscrit dans une forme corporelle et, s'il est dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, cela s'entend de l'homme intérieur, où est la raison et l'intelligence »[10]. Ce caractère spirituel de l'image de Dieu en l'homme, Augustin le met également en évidence au livre V des *Confessions* (3, 4), quand il évoque la distance qu'il a prise par rapport au manichéisme, et cela l'amène à comprendre que « c'est proprement par son âme que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu »[11].

Dans les oeuvres de la maturité, tant dans les trois derniers livres des *Confessions* que dans le *De Genesi ad litteram*, dans le *De Trinitate* et dans la *Cité de Dieu*, Augustin part de cette réalité première qu'est la création de l'être humain à l'image de Dieu et développe une anthropologie biblique de l'unité de l'être humain[12] et une ontologie théologale[13].

Pour mieux en faire comprendre le sens, il propose, dans les *Confessions* et dans le *De Genesi ad litteram*, un prototype de la création humaine : la création angélique pour laquelle création et *formatio* sont simultanées. Mais, avant d'en venir là, force est de reconnaître qu'Augustin montre que la liberté a un rôle décisif. Il n'envisage pas l'être humain en termes statiques, mais dynamiques. S'il n'en vient pas, comme Grégoire de Nysse, à l'épectase, il n'en considère pas moins le progrès, le passage, comme il dit au livre XV (8, 14) du *De Trinitate*, « d'une forme à l'autre, de la forme obscure à la forme lumineuse ». C'est là toute la dialectique de l'image.

8. Cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires, coll. « Paradosis » 31, 2ème éd. augmentée, 1997.

9. Cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1943, p. 183.

10. *De Genesi contra manichaeos* I, 16, 28.

11. Il reprend la question dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, où il centre sa réflexion sur la création de l'être humain à l'image de Dieu, mais il ne peut terminer cet ouvrage. Il en reprend l'acquis dans son grand commentaire sur la Genèse : le *De Genesi ad litteram*, où il propose, cette fois, une anthropologie achevée, articulée autour du schème *creatio, conversio, formatio.*

12. *Cf. Cité de Dieu* (*De civitate Dei*) XIII, 24, 2.

13. Cf. D. DUBARLE, « Essai sur l'ontologie théologale de S. Augustin », *Recherches Augustiniennes* XVI (1981), p. 197-288.

Dans les *Confessions*, Augustin fait ressortir la bonté de la création et sa tension vers son accomplissement, qu'il présente à travers différentes figures : l'éternité, la *formatio*, le repos en Dieu-Trinité. Entre la création et la *formatio*, il y a, toutefois, un terme intermédiaire : la conversion où interviennent à la fois la liberté et la grâce.

b) Le rôle constitutif de la conversion

La conversion a eu, il est vrai, un rôle décisif dans sa vie, il en a fait ensuite l'axe de sa pensée et elle reste le point le plus étudié de son oeuvre[14]. Elle constitue même le paradigme de la conversion, dans la mesure où tous les éléments de la conversion[15] y sont présents : ceux relevant de la *metanoia (Conf.* VIII), de la conversion des mœurs, et ceux de l'*épistrophè (Conf.* VII) qui confèrent à sa conversion sa dimension ontologique. C'est, en fait, un même phénomène qui dura quelque quatorze ans et se démultiplia en un certain nombre d'étapes[16], comme on l'a vu dans sa vie. Ces moments trouvent un écho dans son œuvre.

Dès les *Premiers Dialogues*, et surtout dans le *De Magistro*, la conversion a un rôle central et presque méthodologique, dans la mesure où elle concerne essentiellement la pensée. Elle est l'œuvre du philosophe qui se détourne du sensible pour s'orienter vers l'intelligible et qui s'exerce à cette science par excellence qu'est la dialectique. Dans le *De Magistro*, Augustin entend essentiellement inviter à suivre cette méthode fondamentale qu'est la conversion de la pensée en vue de la vérité. Ainsi propose-t-il une dialectique d'inspiration platonicienne qu'il parachève jusqu'au *De Trinitate*[17].

Dans ce dernier ouvrage, il souligne la dimension ontologique de la conversion. Sans doute se situe-t-il dans une perspective néoplatonicienne, mais il substitue au schème *exitus-redditus* celui de la création et de la création nouvelle, articulé autour de ces trois éléments que sont la création, la conversion et la *formatio*. Cela apparaît nettement à propos de l'image[18], comme il le montre au livre XIV du *De Trinitate* (16, 22) : « L'image commence à être reformée par celui qui l'a formée. Elle ne peut, en effet, se reformer elle-même, si elle a pu se déformer elle-même (...). Donc, ce renouvellement et cette reformation de l'âme se

14. Cf. G. MADEC, *« Conversio », Augustinus Lexikon*, t. I, col. 1282-1294.

15. Cf. P. HADOT, « Conversion », *Encyclopedia Universalis*, col. 979-981, repris dans : *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, 1981, p. 175-182.

16. Cf. W. Geerlings (« Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600 Jahrfeier der Bekehrung Augustins », *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), p. 195-208) voit une dernière conversion en 391, lorsqu' Augustin découvrit la primauté absolue de la grâce. D'autre part, il limite la première conversion d'Augustin à la lecture de l'*Hortensius* et en fait une conversion à la philosophie.

17. H.I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1983, p. 327.

18. Cf. G.B. LADNER, « S. Augustine's conception of the reformation of man to the image of God », *Augustinus Magister* II, Paris, 1954, p.865-878.

font ‘selon l’image de Dieu’ ». La conversion conduit vers ce renouvellement de l’image, vers cette *formatio*, qui est l’œuvre du créateur, ou plus précisément du Médiateur, qui est *Forma omnium*.

Loin d’en être resté à la dimension psychologique de la conversion, Augustin lui a donné une fonction méthodologique et en a fait ressortir l’enjeu ontologique, soulignant à quel point la conversion achemine l’être humain vers son accomplissement. Ainsi Augustin fait-il figure de précurseur des philosophies du sujet. Non seulement dans les *Soliloques*, il anticipe le *cogito* cartésien, mais dans les *Confessions*, en particulier dans les livres XI à XIII, et dans le *de Genesi ad litteram*, il montre comment, par la conversion, par un retour à l’intériorité[19], l’être humain acquiert son identité véritable. Sans doute les termes qu’il utilise ne sont plus les nôtres, mais, en orientant toute sa réflexion autour de la constitution de la forme[20], Augustin explique comment l’être humain se réalise.

La dialectique, qu’il avait élaborée au cours de ses premières oeuvres et principalement dans le *De Magistro* prend, dès lors, toute sa mesure. Elle permet à Augustin d’expliquer que la constitution du sujet est dialectique et que la conversion est le ressort de cette dialectique. A la différence des manichéens, il n’enferme pas l’homme dans un destin, mais il souligne la capacité de choix, la liberté qui lui revient et qui concourt à faire de lui une personne.

c) La *formatio* ou l’accomplissement de l’être humain

Avant que la notion de personne soit vraiment thématisée[21], Augustin lui donne toute sa densité dans son oeuvre. Il explique que la personne n’est pas immédiatement constituée par la conversion, que la grâce a un rôle décisif[22], qu’il y a, pour l’être humain, un délai temporel[23] entre la conversion et la *formatio*, à tel point que la conversion est sans cesse à reprendre et connaît un certain nombre d’aléas (exprimés par l’idée de *regio dissimilitudinis*…) avant l’accomplissement final. Mais la conversion est une condition *sine qua non*. Elle réalise un « recueillement de l’être spirituel »[24], un retour au centre, au lieu du cœur, à l’*intimum* qui n’est autre que le *summum* et qui unifie

19. Cf. G. MADEC, « La conversion d’Augustin. Intériorité et communauté », *Se convertir aujourd’hui*, vol. 42, n° 2, Lumen Vitae, 1987.

20. A.M. HAAS, « Christliche Aspekte des *Gnothi seauthon*- Selbsterkenntnis und Mystik », *Geistliches Mittelalter*, Fribourg, 1984, p. 45-86.

21. Augustin est, après Tertullien, l’un des premiers à l’introduire en théologie trinitaire, mais il faudra attendre Boèce, saint Thomas et surtout le personnalisme du XXème siècle pour qu’elle soit reprise en philosophie.

22. Voir, par exemple, le *Sermon 26*.

23. Pour les anges seulement, conversion et *formatio* sont simultanées, *Conf.* XII, 10, 11 ; *De Genesi ad litteram* I, 4, 9…

24. G. MADEC, « *In te supra me*. Le sujet dans les *Confessions* de S. Augustin », *Revue de l’Institut catholique* 28 (1988), p. 48.

l'être en profondeur *(Conf.* II, 1, 1 ; X, 29, 40). Ainsi s'effectue progressivement la constitution du sujet. Elle n'en reste pas à un mouvement d'intériorité, mais suppose également et indissociablement la rencontre et l'acceptation de l'altérité[25]. « Voilà constitué le sujet de l'expérience religieuse : le Je humain par le Toi divin »[26]. C'est en acceptant de recevoir son être de son créateur, d'entrer progressivement dans son dessein que l'être humain se constitue en tant que sujet et personne, de plus en plus à l'image du créateur[27].

Sur ce plan, Augustin s'éloigne largement de la perspective grecque, pour laquelle la notion de personne n'entrait pas en ligne de compte, l'être humain était essentiellement un citoyen. Il souligne, au contraire, l'importance de la « conversion à une personne, à un recours à la présence dans l'âme du Dieu tri-personnel ». Il précise qu'il s'agit de la « conversion à une personne aimante (...) et de la conversion d'une personne, où l'âme dans son recours unifiant à Dieu, maître intérieur, conserve sa personnalité distincte »[28]. Les deux notions de personne et d'amour[29] l'éloignent de la perspective grecque, d'autant qu'il explique que la conversion a pour fonction de faire passer l'être humain de l'*erôs* à l'*agapè*[30], du désir de Dieu à l'accueil de son amour.

Sans doute est-il un peu artificiel de distinguer ces trois pôles de l'anthropologie d'Augustin que sont la création, la conversion et la *formatio*, mais cela permet de donner un exposé clair de son anthropologie. La *formatio* en est le point d'orgue, qu'Augustin évoque par des métaphores, celles de l'illumination, du repos en Dieu… plus que par des exposés précis. Elle exprime l'accomplissement de la création, comme en témoignent la finale des *Confessions* et de la *Cité de Dieu* sur le repos en Dieu. C'est surtout au livre XIII des *Confessions* et dans le *De Genesi ad litteram* qu'Augustin s'attache à rendre compte de la *formatio*. Ainsi écrit-il au début du *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9, BA 48, p. 93) : « La créature imite la forme du Verbe toujours et immuablement unie au Père, lorsque, par une conversion proportionnée à son degré d'être qui la tourne vers ce qui est vraiment et éternellement, c'est-à-dire vers le Créateur de sa substance, elle prend forme et devient créature parfaite ».

Par cette phrase, Augustin donne un remarquable aperçu de son anthropologie. L'être humain reçoit sa *forma*, qui est bonne,

25. V. WARNACH, « Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus », *Augustinus Magister* I, Paris, 1954, p. 447 ; J. MADER, *Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Augustinus*, Vienne, 1965 ; A. MANDOUZE, « Se / nous le confesser ? Question à S. Augustin », *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, 1983, p. 77 sq.

26. *Ibid.*, p. 43.

27. A.M. HAAS, « Christliche Aspekte »., p. 45-86.

28. J. PEPIN, « Le problème de la communication des consciences chez Plotin et S. Augustin », *Revue de métaphysique et de morale* 55 (1950), p. 145-147.

29. D. DIDEBERG, « *Amor* », *Augustinus Lexikon*, t.I, col.294-300.

30. Cette distinction a été fréquemment reprise, mais elle manifeste la dynamique de la conception augustinienne de l'amour, cf. A. NYGREN, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier, 1944 ; H. ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, 1991, p. 63-81.

à la création, mais cette *forma* peut devenir *deformis forma*, par suite d'un mauvais usage de sa liberté, de la mise en oeuvre, par exemple, de la *cupiditas* qu'il évoquait dans la *Cité de Dieu* ou plus généralement de l'*aversio a Deo*. En revanche, elle devient *forma formosa* par la médiation de la *Forma omnium* qu'est le Christ, comme il l'explique dans le *De Trinitate* (XV, 8, 14, p. 459). Il y écrit que « cette nature (celle de l'être humain), la plus noble parmi les choses créées, une fois purifiée de son impiété par son Créateur, quitte sa forme difforme *(deformis forma)* pour devenir une forme belle *(forma formosa)* ». C'est là tout l'horizon eschatologique, qui n'est autre que l'introduction à la vie trinitaire ou l'adoption filiale.

Elle implique également la résurrection, sur laquelle Augustin a longuement réfléchi, depuis ses premiers ouvrages : le *De Fide et Symbolo,* à la *Cité de Dieu* et même jusqu'à l'ouvrage inachevé *Contre Julien* (IV, 31-40).

Marie-Anne VANNIER

Marc LIENHARD

Marc LIENHARD est doyen honoraire de la faculté de théologie protestante de l'université Marc-Bloch (Strasbourg). Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur la pensée et la vie de Luther : *Luther témoin de Jésus Christ* (Cerf, 1973), *L'Évangile et l'Église chez Luther* (Cerf, 1989), *Au cœur de la foi de Luther* (Desclée-Mame, 1995), *Martin Luther, La passion de Dieu* (Bayard, 1999).

Luther et Augustin

Sujet immense qu'il est difficile d'aborder en quelques pages, d'autant plus que bien des aspects de la question nous sont peu connus, en attendant d'être mieux explorés.

Ce qui est bien attesté, ce sont les jugements très positifs portés par Luther sur Augustin. Limitons-nous à deux citations : le 18 mai 1517, il écrit : « Notre théologie et Augustin font d'énormes progrès et, Dieu soit loué, règnent dans notre Université ; Aristote est en recul »[1]. Le 4 juin 1518, il écrit à propos de la *Théologie germanique,* un écrit mystique du XIVe siècle, qu'il n'a pas rencontré d'écrit à part la Bible et Augustin dans lequel il aurait mieux appris ce que sont Dieu, le Christ, l'homme et toutes choses (WA 1, 378, 21-23).

Comment Luther a-t-il connu Augustin ?

A vrai dire, il n'est guère étonnant que Luther ait rencontré Augustin sur son chemin, tant était grande l'autorité de ce Père de l'Eglise tout au long du Moyen âge. Ainsi le manuel de dogmatique utilisé du temps de Luther, les *Sentences* de Pierre Lombard, mais aussi la *Glossa ordinaria*, une compilation de textes des Pères de l'Eglise établie au XIIe siècle, étaient très marquées par la pensée d'Augustin. L'influence de ce dernier s'étendait jusque dans les domaines de la liturgie et de la piété. Rappelons par ailleurs que Luther était entré en 1505 dans l'ordre des augustins. Lorsque l'humaniste Wimpheling mit en cause, en cette même année 1505, le fait qu'Augustin ait été moine, et déclarait inauthentiques les *Prédications aux frères dans le désert* attribuées à Augustin et très lues dans les couvents de l'ordre, il suscita d'énergiques protestations de représentants de cet ordre, y compris Luther.

Ainsi la question se pose : Luther a-t-il rencontré Augustin à travers une tradition présente dans son ordre, ou plutôt par une lecture personnelle de traités d'Augustin ? Des cher-

1. Edition de Weimar (=WA) Briefe (=Br) 1, 99, 1ss, n°4.

cheurs, tel H.A. Oberman[2], ont attiré l'attention sur l'augustinisme de la fin du Moyen âge, représenté par un homme comme Grégoire de Rimini, et présent dans l'ordre des augustins. Oberman évoque certains auteurs : Hugolin d'Orvieto, Seripando, et Jacques Perez dont Luther a peut-être connu le commentaire sur les psaumes. La tradition augustinienne s'incarnait aussi, sur le plan pastoral, dans la personne de Staupitz, le supérieur de Luther. Mais trop d'inconnues relativisent pour l'instant l'impact de cet augustinisme sur Luther.

Luther a lu Augustin

Ce que nous connaissons mieux, en revanche, ce sont les lectures personnelles de Luther. Lui-même semble les relativiser, certes, du moins pour ses premières années au couvent. Dans un *Propos de Table* de 1540, il peut dire : « Celui-ci [Augustin] est le plus grand des théologiens qui ont écrit après les apôtres. Mais nous, les moines, nous ne l'avons pas lu, nous avons lu Duns Scot »[3]. A vrai dire, c'était plutôt Gabriel Biel (avant 1410-1495) et son *Collectaneum* que Luther avait étudié au temps de ses études.

Dans les années 1509 et 1510, Luther, qui avait poursuivi ses études de théologie à Wittenberg, était devenu *sententiarius* à Erfurt et appelé, à ce titre, à donner un enseignement sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Luther loue Lombard pour s'être si bien appuyé sur Augustin. Il ne se contente pas de citer les passages patristiques trouvés chez Pierre Lombard, il lit les œuvres elles-mêmes, en particulier plusieurs œuvres d'Augustin. Il annote des *Opuscules* d'Augustin comportant 35 œuvres (WA 9, 2-15). Parmi ces œuvres figurent les *Confessions*. Il annote également le *De Trinitate* et le *De civitate dei* (WA 9, 15-27). Mais la portée théologique des annotations de Luther reste limitée. Luther s'efforce, semble-t-il, de concilier les textes d'Augustin et la tradition occamiste. A cette époque, il ne semble pas avoir connu les écrits anti-pélagiens d'Augustin.

Augustin inspirateur

Nommé professeur à l'Université de Wittenberg pour y commenter l'Ecriture sainte, Luther a commencé par élaborer un cours sur les psaumes entre 1513 et 1515 (WA 3 et 4). Pour ce faire, il s'appuie en grande partie sur un commentaire d'Augustin, les *Enarrationes in Psalmos*, dans une édition parue chez Amerbach à Bâle en 1506. Adolf Hamel a relevé plus de 500 passages où Luther se réfère à Augustin[4], qu'il ne cesse de louer, à la différence d'autres commentateurs. A partir du psaume 90, la référence à Augustin se fait plus rare. Le commenta-

2. *Headwaters of the Reformation. Initia Lutheri. Initia Reformationis : Luther and the Dawn of the Modern Era.* Papers for the Fourth International Congress for Luther Research, Leyde, 1974, p. 40-88; du même, *"Tuus sum, salvum me fac!" Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation. Scientia Augustiniana.* Mélanges Adobar Zumkeller, Würzbourg, 1975, p. 349-394; du même, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen, 1977.
3. WA Tischreden (=TR) 4, 611, 6-8, n° 5009.
4. Voir à ce sujet Adolf HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, t.I, Gütersloh, 1934, p. 226-349.

teur devient plus autonome. A part les *Enarrationes*, peu d'autres écrits d'Augustin apparaissent dans le commentaire de Luther. Parmi ceux qui sont cités, les *Confessions* viennent en tête.

Quand il commente l'Ecriture sainte, Luther utilise encore la méthode exégétique médiévale, préfigurée mais pas formulée par Augustin, qui consistait à mettre en évidence quatre sens[5] à propos de chaque passage. Comme Augustin, Luther est d'avis que, dans les psaumes, c'est le Christ qui parle à travers la bouche de David, que c'est le Christ que nous rencontrons. Notons que la plupart des concepts qui retiendront longuement l'attention de Luther émergent déjà dans le commentaire d'Augustin. C'est le cas en particulier des concepts de justice, d'humilité, de foi, de charité et d'espérance.

A plusieurs reprises dans les *Enarrationes*, Augustin commente Rm 4, 5 : Dieu justifie l'impie. De même, l'identification entre la justice de Dieu et la foi en Christ apparaît chez ce Père, en lien aussi avec Rm 1, 17. Approches importantes pour le cheminement de Luther, même si des différences apparaissent. Luther est aussi très sensible à la conversion d'Augustin, qu'il évoque à plusieurs reprises, et qui illustre, à son avis, la démarche du croyant, en particulier son auto-accusation.

Dans le commentaire que Luther fit sur l'épître aux Romains en 1515 et 1516, la référence aux écrits anti-pélagiens d'Augustin est frappante. Luther semble avoir mis la main, à cette époque, sur le tome 8 d'une édition d'œuvres d'Augustin publiées en 11 volumes à Bâle en 1506. Dans son commentaire, on trouve 27 références au traité *De l'Esprit et de la Lettre,* et bien d'autres références renvoient à d'autres écrits anti-pélagiens, tels *Contre Julien*, *Des Mérites des pécheurs et de leur pardon*. Selon sa rétrospective de 1545[6], Luther évoque sa découverte, à la lecture de Rm 1, 17, que la justice de Dieu annoncée par l'Evangile n'est pas la justice qui punit, mais la justice qui pardonne à cause du Christ saisi par la foi. Dans le même texte, il affirme que la lecture du traité *De l'Esprit et de la Lettre* l'aurait confirmé dans cette approche (WA 54, 186, 16-20 ; MLO 7, p. 307), même si Augustin ne parlait pas assez clairement, à son avis, de la justice comme justice de Dieu imputée à l'homme pécheur.

De manière générale, Luther a pu trouver chez Augustin, comme chez Paul, et à l'encontre d'un certain néo-pélagianisme de la fin du Moyen âge, une conception radicale du péché, qui n'était pas réduit à certains actes pécheurs, mais assimilé à la perversion fondamentale de la volonté humaine, à son auto-affirmation face à Dieu. Dans la distinction entre l'Esprit et la lettre, Luther trouvait aussi la distinction entre la loi et l'Évangile, du moins sous la forme d'une opposition entre la loi et la grâce. Comme Augustin, il applique Rm 5, 12 au péché originel et Rm 7 à l'homme spirituel.

5. Le sens littéral se rapporte aux faits historiques, le sens allégorique enseigne ce qu'il faut croire, le sens moral concerne ce qu'il faut faire et le sens anagogique se rapporte à ce qu'il faut espérer.
6. WA 54, 179-187; *Martin Luther, Œuvres*, (=MLO) 7, Genève, 1962, p. 301-308.

Des divergences

Luther émet des critiques à l'égard d'Augustin. Comme Leif Grane l'a bien montré[7], elles tiennent au fait que Luther veut, avant tout, interpréter le texte de Paul. Augustin l'intéresse seulement, semble-t-il, comme référence pour l'exégèse. Luther critique Augustin à partir du texte de Paul. Ainsi, à propos des « païens qui font naturellement ce qui relève de la loi » (Rm 2, 14), Luther récuse les interprétations d'Augustin, qui admet qu'il s'agit soit des païens justifiés par la grâce du Christ, soit de païens qui réalisent quelques bonnes œuvres de par leurs forces naturelles. Luther ne mentionne pas qu'Augustin évoque à ce propos l'image de Dieu, qui n'est pas entièrement détruite en eux. Pour Luther, interprète de Paul, les païens, même observant partiellement la loi, sont dans la même situation que les Juifs : ils ont besoin de la justice de Dieu pour être justifiés.

Des divergences de fait apparaissent, pas toujours perçues par Luther. A propos de Rm 2, 13 : « Ceux-là seront justifiés qui mettent la loi en pratique », Luther pense trouver deux interprétations chez Augustin qui écrit dans le traité *De l'Esprit et de la lettre*[8] : « *[justi] habebuntur* ». Selon Luther, le mot peut avoir deux sens : « ils sont faits justes », ou « ils sont considérés comme justes ». En fait, Augustin défend le premier sens : il s'agit bien d'une transformation effective de l'homme par la grâce qui lui permettra de subsister au jugement dernier, et non d'une imputation de la justice de Dieu. Selon Luther par contre, ils sont « considérés comme justes ».

Dans une longue scolie sur Rm 4, 7 (WA 56, 268-191, MLO 11, Genève, 1985, p. 23-43), Luther affirme que « les saints sont toujours intérieurement des pécheurs et par conséquent ils sont toujours extérieurement justifiés » (WA 56, 268, 32 – 269, 1 ; MLO 11, p. 23). Cette justification extérieure consiste, selon lui, « dans la façon dont nous sommes auprès de Dieu et dont il nous considère » *(reputatio)*. Elle s'applique non seulement aux actes pécheurs, mais aussi à la concupiscence, c'est-à-dire à la tendance au mal. Luther critique à ce propos les théologiens scolastiques qui avaient compris aussi bien le péché que la justice comme des œuvres. Augustin au contraire « dit de façon excellente que le péché [la concupiscence] est remis dans le baptême, non pas qu'il ne soit plus, mais qu'il n'est plus imputé » (WA 56, 273, 10 – 274, 1 : MLO 11, p. 27).

Cette doctrine est tirée du *De nuptiis et concupiscentia*, qui parle non pas du péché, mais de la concupiscence de la chair. Luther a mal interprété Augustin. Dans l'affirmation que le péché demeure, il voit une confirmation de sa conception d'une justice imputée. Mais, selon Augustin, la concupiscence qui reste après le baptême n'est plus considérée comme péché, parce qu'elle n'est plus un péché.

7. « Leif Grane, Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Über Luthers Verhältnis zu Augustin », *Mélanges Ernst Fuchs*, Tübingen, 1973, p. 133-146 ; du même, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leyde, 1975.
8. *De Spiritu et Littera*, Migne, t.44, XXVI, 45.

D'autres divergences pourraient être relevées. Ainsi Luther souligne la fonction accusatrice de la loi qui exprime le jugement de Dieu sur l'homme. Augustin insiste plutôt sur l'action de l'Esprit qui rend l'homme capable d'accomplir la loi. A la différence d'Augustin, Luther n'envisage pas la possibilité pour l'homme d'acquérir des mérites avec l'aide de la grâce. Il y a néanmoins accord entre les deux théologiens pour rejeter toute forme de pélagianisme.

Quoi qu'il en soit, de larges convergences, réelles ou supposées par Luther, unissent ce dernier à Augustin. Luther s'est vu confirmé dans sa démarche en lisant le traité *De l'Esprit et de la lettre*. Mais on ne peut pas nier que, parfois, il l'ait interprété à sa manière, pas toujours fidèle aux conceptions d'Augustin.

Augustin et le combat de Luther contre la théologie scolastique

Les thèses que Luther fait défendre en 1516 et 1517 corroborent combien il se réfère à Augustin pour combattre la théologie scolastique. L'homme créé à l'image de Dieu peut-il, par ses forces naturelles, observer les commandements de Dieu et mériter la grâce ? En référence à Augustin, les thèses *Sur les forces et la volonté de l'homme sans la grâce*[9] *le nient : « L'homme sans la grâce est un arbre mauvais, incapable de porter de bons fruits »*[10]*. A plusieurs reprises, le témoignage d'Augustin est invoqué. L'année suivante, les thèses de la Controverse sur la théologie scolastique*[11] *se réclament encore d'Augustin et de son combat contre les hérétiques pour affirmer que « l'homme, devenu mauvais arbre, ne peut que vouloir et faire le mal » (thèse 4). C'est avec son autorité qu'est mené le combat contre Aristote et contre la théologie scolastique. Et les thèses défendues par Luther à Heidelberg en 1518* [12] *sont, d'après lui, tirées « du divin Paul, vase et organe du Christ, élu entre tous, ainsi que de saint Augustin, son disciple le plus fidèle ».*

Dans un Propos de table de 1532, Luther affirme : « Depuis que j'ai compris Paul, je n'ai plus pu respecter aucun docteur. Ils sont devenus pour moi trop insignifiants (*gering*). Au début, je ne lisais pas Augustin, je le dévorais. Depuis qu'avec Paul la porte s'est ouverte pour moi et que je sais ce qu'est la justification par la foi, c'en est fini avec lui » (WA TR 1, 140, 5, n° 347). Ce propos pourrait faire penser qu'après avoir découvert la justification par la foi, Luther se serait totalement détourné d'Augustin. Il n'en est rien. Même s'il a considéré qu'Augustin n'avait pas bien exprimé la justification par la foi, Luther n'a cessé, en d'autres points et tout au long de sa vie, de se référer à Augustin, tout en le critiquant et en modifiant certaines de ses conceptions. Pour l'instant, il n'existe aucun travail synthétique sur le sujet.

9. WA 1, 145-151; Luther, *Œuvres* I (Pléiade), p. 105-114.
10. WA 1, 145, 24-25 ; Luther, *Œuvres* I, p. 106.
11. WA 1, 220-228 ; Luther, *Œuvres* I, p. 125-131.
12. WA 1, 353-365 ; Luther, *Œuvres* I, p. 165-185.

On a pu montrer qu'à côté des écrits d'Augustin que nous avons évoqués, d'autres apparaissent souvent dans l'œuvre de Luther[13]. C'est le cas en particulier des *Epistulae* d'Augustin, lettres que Luther connaît bien et dont il cite souvent des passages. Relevons encore l'utilisation d'un commentaire d'Augustin sur la Genèse (*De Genesi ad litteram,* lib. XII), que Luther cite une trentaine de fois. C'est le cas aussi de deux autres commentaires d'Augustin : *Questiones in Heptateuchum* lib. VII et *Tractatus in Evangelium Ioannis*. Dans son étude, M. Delius a relevé et présenté quelques-uns des passages repris par Luther.

Luther et d'autres thèmes augustiniens

Nous ne pouvons qu'esquisser cette problématique. On a traité ainsi de la christologie des deux théologiens[14], en particulier de la reprise d'un thème augustinien du Christ « sacramentum et exemplum ». La manière dont Luther, surtout vers 1520, se réfère aux conceptions sacramentelles d'Augustin a aussi retenu l'attention.[15] Comme ce Père, Luther parle du sacrement comme de la Parole visible, et insiste sur la foi pour un usage salutaire du sacrement ; mais Luther, peu à peu, soulignera plus fortement l'importance du signe visible et s'opposera à toute spiritualisation du sacrement chez certains de ses adversaires qui se réclamaient d'Augustin.

D'autres sujets devraient être évoqués, en particulier la distinction entre les deux règnes et la question de la prédestination. On a étudié la reprise par Luther du dualisme augustinien des deux cités,[16] en montrant aussi les modifications apportées par le réformateur à la distinction des deux règnes, considérés comme deux formes de l'amour de Dieu pour les hommes. En ce qui concerne la prédestination et le libre arbitre, Luther, confronté en 1525 à Érasme, se réfère à plusieurs reprises à Augustin : « Augustin est entièrement avec moi » (WA 18, 640, 9 ; MLO 5, p. 57).

Tout cela devrait être développé, nuancé, précisé. Mais il faut se rendre à l'évidence : si Luther a critiqué Augustin, en particulier à propos de la justification par la foi, il n'a cessé de le citer et de se réclamer de lui dans les domaines les plus divers de sa théologie.

Marc LIENHARD

13. Hans Ulrich DELIUS, *Augustin als Quelle Luthers*, Berlin, 1984.
14. Erwin ISERLOH, « Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie », in : *Reformata Reformanda*, Mélanges Hubert Jedin, Münster, 1965, p. 247-264; Marc LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris, Cerf, 1973, en particulier p. 23-28.
15. Karl Heinz Zur MÜHLEN, « Zur Rezeption der Augustinischen Formel „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum" in der Theologie Luthers », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), p. 50-76; repris dans K.H. Zur MÜHLEN, *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Göttingen, 1995, p. 13-39.
16. Ulrich DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 1970.

Jean-Claude ESLIN enseigne la philosophie politique à la Faculté jésuite du Centre Sèvres, et participe au comité de rédaction de la revue *Esprit*. De sa bibliographie, retenons deux ouvrages bien en consonance avec l'article ici proposé : *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident* (Seuil, 1999), et *Saint Augustin, l'homme occidental* (Michalon, 2002).

Jean-Claude ESLIN

La Cité de Dieu : spirituel et politique

Celui qui lit *La Cité de Dieu*, dont l'influence fut si forte en Occident des siècles durant et se poursuit encore, est d'abord impressionné de reconnaître un homme qui a su s'orienter en des temps troublés et ainsi dégager des orientations pour l'avenir. Dans cette grande œuvre poétique et littéraire, qui est aussi un écrit de combat, en tout cas une œuvre non systématique, inclassable, ni proprement philosophique ou théologique ou politique, je discerne deux initiatives d'immense retentissement qui suscitent la réflexion et l'inspiration : le passage intellectuel de l'Antiquité au monde chrétien d'une part ; l'orientation donnée aux siècles qui viennent d'autre part.

L'occasion de cette œuvre fut un événement : la mise à sac et le pillage de Rome le 24 août 410, prodrome de la chute de l'Empire romain qui interviendrait soixante-six ans plus tard, en 476. Le retentissement de cet événement fut immense : ainsi Rome pouvait disparaître ! Répondant aux reproches des païens et aux doutes des chrétiens, Augustin entreprend de mettre en relation le contexte de l'Empire romain devenu chrétien, mais menacé, avec la vue transcendante d'une Cité de Dieu en devenir. Cette mise en relation lui permet de discerner et d'établir de nouvelles fondations, autorisant aussi des critères de jugement et d'appréciation lisibles et discutables par tous. En un temps difficile, où la cité terrestre vacille, Augustin parvient à trouver un rythme au temps, ou plutôt il lui imprime un rythme qui n'est peut-être pas épuisé.

Augustin pose deux cités différentes, mais enchevêtrées, qui entretiennent un rapport mutuel asymétrique[1] et dynamique. Foncièrement, il affirme qu'il n'y a pas que la cité terrestre. Il introduit une tension entre une cité terrestre et une cité céleste, une tension qui parcourt et anime l'histoire, et il réussit ce tour de force sans localiser la cité de Dieu et sans dévaluer l'histoire de la cité terrestre.

1. Cf. Reinhard KOSELLEK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, tr. de l'allemand, EHESS, Paris, 1991.

« La Cité de Dieu, soit ici-bas dans le cours du temps où elle poursuit son pèlerinage, vivant de la foi au milieu de l'impiété, soit dans la stabilité du séjour éternel… » Cette première phrase déjà nous invite à des vues larges, elle nous dissuade de limiter la cité de Dieu à l'Eglise *de ce temps*, elle permet de l'étendre à beaucoup de réalités spirituelles en ce monde. A fortiori la cité terrestre n'est-elle pas à confondre avec l'Empire romain, avec Rome ou quelque cité que ce soit. Il s'agit de grands principes déployés, un principe de domination et un principe d'humilité, qui sont à l'œuvre dans l'histoire, permettent en elle des développements et *coexistent*, non sans conflit.

L'inspiration la plus actuelle que nous puissions trouver chez Augustin est l'idée de tensions entre une réalité prophétique fondée et les réalités du monde. Elle donne un sens à l'histoire. Nous sommes bien placés, nous qui voyons les utopies s'évanouir, pour savoir à quel point un tel sens est aléatoire. Par cet acte, il prend une initiative double qui portera loin : la tension qu'il établit en distinguant deux cités revient à poser non seulement une séparation du politique et du religieux, mais aussi une obligation de coopération entre ces cités. Qui plus est, la forme qu'il esquisse pour cette coopération n'est pas manichéenne.

Augustin pose deux cités différentes, enchevêtrées dans un rapport asymétrique et dynamique.

Deux cités en instabilité

La Cité de Dieu ne représente pas une histoire de l'Église positive, mais selon une historicité plus ample, la dialectique des deux cités en *instabilité* plutôt qu'en concurrence, un encouragement à franchir un passage, à ne pas se laisser enfermer dans l'état statique des forces. Augustin ne réduit sa vision ni à une cité terrestre, ni à un concordisme politique, par exemple

avec l'Empire romain – la tentation de Lactance et d'Eusèbe de Césarée : ainsi l'État trouvera toujours en face de lui une Église pour le contredire ou lui résister ; ainsi la cité céleste trouvera toujours en face d'elle une résistance terrestre ou politique. L'une ou l'autre cité, si elle reste unique, ne verra aucune limite à son ambition de faire le bien, de faire du bien, elle devient alors totalisante et se corrompt !

Premier philosophe romain à être sorti de l'Antiquité, Augustin a pensé, formé, orienté, anticipé ce passage qui nous marque encore. Il se fraie un passage. Comment ? Il introduit une déstabilisation dans l'histoire culturelle, une dualité, non pas un dualisme. Il s'agit de percevoir une tension entre ce qui se passe en ce monde et une vision divinement inspirée. La dualité de principes, opposée à toute forme de réduction à l'unité sous quelque prétexte que ce soit, semble au contraire avoir constitué la racine du dynamisme de l'Occident dans l'histoire. Politiquement, l'initiative augustinienne ne devient dangereuse que si la vision religieuse devait dominer, secondariser la vision politique – ce qui arrivera.

Hannah Arendt estime plutôt que, dans *La Cité de Dieu*, Augustin réussit le premier à infléchir les tendances anti-politiques du premier christianisme : quand les premiers chrétiens ne s'intéressaient qu'aux relations entre les hommes (les relations de fraternité et de charité), se montrant indifférents à la cité, au destin de la chose publique, au « monde » en tant que tel, l'oubliant pour ainsi dire (ce qu'on reproche à Tertullien et à Origène), Augustin est celui qui rétablit une certaine dimension de monde, un « entre-deux » entre les hommes, la possibilité d'un espace mondain. « Alors seulement tout un monde – dans la mesure où un monde se distingue de simples groupes de croyants, quelque extension ils aient pu avoir – a pu devenir chrétien »[2]. Pour les chrétiens se dessine alors une nouvelle et véritable responsabilité pour le monde, au-delà des vertus privées et de la seule charité.

Louis Dumont pense dans le même sens : « Il a élevé sa religion a un niveau philosophique sans précédent et, ce faisant, il a anticipé l'avenir, tant son inspiration personnelle coïncide avec une force motrice, le principe cardinal du développement subséquent »[3]. Augustin envisage les choses humaines du point

2. Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Gallimard, Folio, p. 165. [Signalons que Jean-Claude Eslin a publié en 2000 un essai sur *Hannah Arendt, l'obligée du monde*, chez Michalon (NdlR)]

3. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, p. 263.

de vue de la foi. Il présente la foi dans un état de raisonnement auquel elle n'était pas accoutumée. Ce faisant, comme dans les *Confessions*, Augustin est un fondateur du temps occidental.

Ici, il le fait d'abord par la polémique. Les dix premiers Livres de *La Cité de Dieu* sont une polémique impitoyable contre la religion romaine (Livres I à V), une polémique traditionnelle et scandalisée contre les mœurs de l'époque, une polémique courtoise et raisonnable avec les philosophes grecs et romains (Livres VI à X). Cette polémique acerbe (peu comparable à celle d'Origène contre Celse) est cependant un rapport au monde. C'est une explication fondamentale avec Rome, d'ailleurs nourrie des auteurs romains eux-mêmes, Salluste et les autres historiens. On sort de l'indifférence condescendante, du non-dit, des apologies partielles.

Comme s'il disait aux Romains : il y a une cité céleste ! Comme s'il disait aux chrétiens : il y a une cité terrestre ! Augustin, au-delà de la polémique, leur apprend à se respecter et à collaborer. Dans la foi, il insère un intérêt pour le monde. Dans l'Empire romain et la philosophie, il introduit le point de vue de la foi. Ce passage, ce *transit*, cette synthèse d'humanisme romain et de foi chrétienne, en dépit des reproches de Anders Nygren dans *Eros et Agapè*[4], est une synthèse qui n'édulcore pas la foi chrétienne, elle s'est révélée possible, durable.

4. Anders NYGREN, *Eros et Agapè*, 1930, tr.fr. Aubier, 1944.

L'approche des affaires humaines est transformée, ni effacée, ni remplacée. La façon dont Augustin parle des affaires humaines sous le regard de la foi peut ne pas nous plaire. Mais il en parle. Il y a place pour d'autres perspectives. Davantage que les premiers chrétiens qui ne s'intéressaient pas directement à la cité, il prend en compte comme jamais avant lui les choses humaines, la république, la philosophie : il n'évite pas les sujets difficiles, comme la sexualité. Les Pères Grecs n'avaient pas le même souci. Il parle de l'esclavage, évoque l'histoire romaine. Il élabore une pensée de la justice et pas seulement de la charité. En ce sens il a décidé de notre destin. Le « nous » est au premier plan : nous sommes embarqués sur le même bateau, nous avons des compagnons de joie et de misère. Cette solidarité est première. Bref, il traite de la condition humaine selon une anthropologie cohérente.

Autrement dit, ses critiques de la société romaine, de sa corruption, les débuts d'un discours moralisant, laissent voir un intérêt de philosophe pour les choses mêmes dont il est question. Ainsi établit-il véritablement un passage, une relation. Le monde chrétien n'est plus enfermé en lui-même, en ses concepts propres, théologiques ; il s'ouvre à la considération civique et philosophique : Augustin parle à des citoyens romains de la *civitas Dei* et pas seulement du royaume de Dieu biblique. Ce n'est pas seulement le langage romain qui est repris, mais les concepts romains, les façons de voir, et cela au moment même où ils sont critiqués. Les pierres nombreuses ainsi posées vont servir à l'élaboration d'une nouvelle civilisation encore à venir à l'époque où il écrit.

Augustin est un fondateur du temps occidental... dans la foi, il insère un intérêt pour le monde.

Sa situation même l'oblige à tout repenser. Certes les arguments du rhéteur qu'il demeure en faveur de l'enfer et de la résurrection sont parfois faibles (Livres XXI et XXII). Contraints comme nous le sommes à évaluer les blocs fondateurs de notre culture mis à nu par le reflux de la tradition, parfois séduits par un retour à l'Antiquité, nous pouvons difficilement être indifférents à la façon dont il s'est frayé ce passage, devenu exemplaire. Car d'autres modalités du passage à une nouvelle civilisation eurent lieu. Paul Veyne souligne que « les Wisigoths conservèrent les cadres de l'État romain et adoptèrent le latin, langue des Évangiles chrétiens ; ils adoptèrent aussi le principe chrétien de rendre à César ce qui est à César et de ne pas confondre Église et État. C'est la grande différence avec ce qui s'est passé au sud de la Méditerranée, où les Arabes qui soumirent les provinces méridionales de l'Empire ont effacé les institutions romaines et la langue latine, et ont identifié loi humaine et loi divine. Et c'est ainsi que, succédant à l'Empire romain défunt, a commencé à se former quelque chose d'original qui devait s'appeler un jour l'Europe occidentale »[5].

Avec Machiavel et Hobbes, doit-on dire que *La Cité de Dieu* a contribué à désintéresser les hommes du politique ? C'est presque l'inverse que je soutiens. Elle est certes le témoin d'une époque marquée par la faiblesse du politique, le Ve siècle où l'Empire n'est plus qu'administré d'une façon devenue sans rapport avec ce que fut la république romaine de Cicéron quatre siè-

5. Paul VEYNE, « La prise de Rome en 410 et les Grandes Invasions », in *L'Empire gréco-romain*, Seuil, 2005, p. 736-737.

cles auparavant. Augustin en prend acte et avalise à sa manière cette faiblesse, mais, citoyen romain, il a un intérêt pour la chose publique (*res publica*), comme le montre la discussion des deux définitions de la république qu'il reprend de Cicéron au Livre XIX. Il reste un citoyen romain. Quelques siècles plus tard, l'anthropologie d'un Thomas d'Aquin, basée sur Aristote, sera plus politique, en théorie du moins, elle orientera à terme le monde occidental vers une redécouverte de la politique.

Le refus du manichéisme pour le temps qui vient

Le grand combat d'Augustin aux Livres X, XI et surtout XII de *La Cité de Dieu* consiste à réhabiliter le temps, le corps et le monde contre les manichéens et contre la doctrine des cycles et des éternels retours, illustrée par Apulée. Nous mesurons mal l'effort conceptuel qui fut nécessaire pour penser en milieu grec cette notion de commencement (*initium*) en Dieu d'abord, en l'homme ensuite. L'idée de commencement ne convient pas à Dieu (« de peur qu'un commencement assigné à l'œuvre de Dieu ne suppose en lui comme un repentir et une condamnation de cette éternité désœuvrée qu'il fait passer à l'action »). Et la peine qu'il fallût pour donner une dignité à la création de l'homme.

Le grand combat d'Augustin consiste à réhabiliter le temps, le corps et le monde.

Il fallait trouver une place pour l'homme et son corps, puis la fixer, dans le monde trop spirituel des platoniciens. Pour la pensée de l'époque, il est évident que ce qui n'a pas toujours été ne saurait être éternel. Contre la pensée courante des Anciens, Augustin établit que le genre humain représente un vrai commencement, une vraie nouveauté, un *novum*. Dans ce contexte, intervient la phrase qui fut le talisman d'Hannah Arendt : « Pour qu'il y eut un commencement, l'homme fut créé… » (Livre XII, 20) Contre lui-même, contre son platonisme, Augustin pense la notion de commencement, rendue nécessaire par sa foi nouvelle exprimée dans les mots d'Isaïe : « Un enfant nous est né ».

La pensée du commencement ici conçue nous fait échapper aux concepts insuffisants, celui de processus indéfini comme celui d'histoire linéaire : il y a des événements qui dérangent le

cours répétitif du temps, il y a des contingences uniques qui ont du prix, en nous et dans l'histoire du monde. « Le Christ une fois pour toutes mort pour nos péchés »[6]. Le *une fois pour toutes* de l'article de foi consonne avec celui du commencement de la création selon la *Genèse*. L'histoire occidentale peut commencer, elle sera riche en événements, en drames, mais elle ne sera pas une rationalisation, une justification, ni une philosophie de l'histoire. Augustin nous prépare à une vue plus aiguë, existentielle. Dans le fleuve du temps, « nous enfonçons et nous émergeons », *mergimur et emergimus*. Le mouvement du Livre XIII et dernier des *Confessions* se prolonge dans *La Cité de Dieu*. Il n'y aura pas de vue utopique ou millénariste de l'histoire. Celle-ci restera contingente.

6. S. Paul, *Epître aux Romains*, 6,10, repris par Augustin, *La Cité de Dieu*, XII, 13.

Celui qui fut disciple des manichéens pendant neuf années de sa jeunesse, l'Augustin de l'âge mûr n'est pas manichéen, je parle du manichéisme comme structure de pensée, comme intolérance, mépris et séparation, qui identifie des bons et des mauvais. Un manichéisme de toujours qui imprègne encore l'époque contemporaine à l'heure des ré-identifications religieuses.

Perplexae et commixtae: mêlées et mélangées, ce sont les maîtres-adjectifs qui caractérisent les deux cités, leur entrelacement aussi longtemps que dure ce temps! Destin commun: les fidèles ne sont pas à l'abri, ils connaissent l'inquiétude comme leurs compagnons incroyants. Augustin n'envisage pas une Église élitiste, une Église de « purs », ceci est tout à fait étranger à sa perspective. Contemporain du mouvement qui pousse souvent les païens vers le christianisme par opportunisme politique et culturel après Constantin et au temps de Théodose, il prend acte du fait et refuse la réduction à une vue de l'Église comme monde à part.

Nous sommes *in via*, sur la route, nous ne pouvons ni anticiper, ni juger, ni séparer avant le temps les bons et les mauvais, ceci est la pensée-clé de *La Cité de Dieu*. La parabole de l'ivraie et du bon grain (Mt 13) oriente toute l'œuvre. « La Cité de Dieu doit se souvenir que parmi ses ennemis mêmes se cachent ses futurs citoyens et qu'elle se garde de penser qu'elle n'a rien à espérer en les supportant comme ennemis jusqu'au jour où elle parviendra à les accueillir comme croyants. » (Livre I, 35): le temps est donc le lieu de grands brassages et de transformations

possibles, qui se développeront au cours des siècles, au milieu de circonstances incertaines. Dans cet esprit ouvert à la multitude, non élitiste et sans clôture, l'œuvre évangélique sera conçue en Occident, non sans faux-pas ; elle se poursuit en ce sens, alors que des hommes aujourd'hui de plus en plus mêlés sont paradoxalement portés à des séparations et à des mises à l'abri.

Augustin est conscient de la mobilité des choses, aucune position n'est assurée. « Tu te tiens droit aujourd'hui, tu peux tomber demain ». Les principes adoptés ici permettront de soutenir l'ambiguïté du temps de l'histoire : à partir d'eux, la fondation occidentale sera complexe, composite, pas du tout unilatérale. Le Dieu d'Augustin, qu'on croirait autoritaire, n'a pas pour effet de rendre rigides ceux qui le suivent. Il donne à l'histoire des principes plus réalistes que d'autres œuvres philosophiques, et partant des possibilités d'action. Il crée une dynamique qui peut résister aux siècles. Nous sommes à bon droit critiques de l'ère constantinienne dans laquelle Augustin a baigné, de l'appui que lui-même a demandé à l'État, anticipant la pratique du « bras séculier ». Mais la tonalité générale n'est pas celle d'un *établissement*, elle est celle d'un mouvement *se faisant*. La distinction des principes et des domaines atteste qu'il s'agit d'une pensée qui sait prendre en compte des éléments divers. Nous voyons nous-mêmes à quel point la patience du temps, après les impatiences précédentes, est requise pour les compositions à venir. La patience du temps, longtemps refoulée, est nécessaire à la plus modeste amélioration de l'humanité.

Augustin n'envisage pas une Eglise élitiste, conçue comme un monde à part.

Aujourd'hui, après avoir beaucoup espéré de la maîtrise de l'*histoire*, nous sommes obligés de redécouvrir le *temps* énigmatique, qui nous impose une déprise. Le rythme des réalisations n'est pas celui que nous voulons implicitement : rapide, bref, maîtrisé – dominé. Non, la Cité de Dieu (comme la cité terrestre) sera pérégrinante. Il n'est pas de mot français qui traduise de façon satisfaisante le substantif *peregrinatio* ou l'adjectif *peregrinus*, vrai leitmotiv de *La Cité de Dieu*. On le traduit parfois par étranger (son sens classique), mais il doit être traduit en tenant compte du sens technique du mot *peregrinus* dans l'Antiquité : voyageur certes, mais désignant surtout la citoyenneté de

l'étranger domicilié, du *résident*. Pèlerin, mais en gardant quelque chose de la polysémie du terme « étranger domicilié », avec ses aspects de provisoire, de dépaysement et, comme tout ce qui s'inscrit dans le temps, d'inachèvement.

Les événements se déroulent en désordre dans le monde et nous atteignent sans que nous les comprenions, écrivait Jean-Claude Guillebaud ; ils nous laissent étourdis, dispersés, déconcertés ; nous manque un fil directeur entre ces événements. Il exprimait le vœu qu'il se trouve parmi nous un Augustin qui ferait de l'histoire de notre temps une lecture devant Dieu sans manichéisme, en sa totalité complexe, en sa *permixtio*. Une interprétation de notre temps comparable à celle que fit Augustin.

Jean-Claude ESLIN


lumière

Pascal MARIN est dominicain. Spécialiste de Nietzsche et de la philosophie du langage, il enseigne à la Faculté de philosophie de l'Université Catholique de Lyon.

Pascal MARIN

La quête du vrai dans le deuil de la métaphysique
La philosophie contemporaine à l'école de saint Augustin

Le fait peut surprendre. Père de l'Église latine, géant de la théologie occidentale, saint Augustin jouit d'une bonne estime dans le champ de la philosophie contemporaine. Mais précisons d'emblée ce que signifie « contemporain » en la matière. Nous reprenons l'usage bien établi qui fait commencer la période contemporaine en philosophie fin XIX[e] siècle, moment où, par les œuvres des « maîtres du soupçon », comme disait Paul Ricœur dans une désignation regroupant Marx, Nietzsche et Freud, la rupture de la pensée occidentale avec l'âge théologique de son histoire semble consommée.

Or parlant de saint Augustin, notons que justement l'hommage qui lui est fait, celui de la référence admirative, du commentaire bienveillant, voire de la reconnaissance honnête mais comme à regret, n'est pas réservé au cercle des quelques philosophes de la période qui, par conviction personnelle ou par sens de l'histoire, sachant que notre présent est porté par une tradition, n'ont pas eu peur de penser encore à l'école d'Origène, Grégoire de Nysse, Thomas d'Aquin et quelques autres. Non, au vingtième siècle et jusqu'à aujourd'hui, Augustin a les faveurs de philosophes qui ne se soucient pas particulièrement, voire se méfient tout à fait de « la doctrine chrétienne », pour reprendre le titre d'un célèbre ouvrage d'Augustin. Lisant Augustin, l'omniprésence de cette doctrine ne les arrête pas, mais ils traversent sa surface pour se laisser toucher, - est-ce au-delà d'elle ? est-ce en son cœur ? se demandera le philosophe -, par un quelque chose qui accréditerait

← Sandro BOTTICELLI, Saint Augustin (détail), fresque, 1479, Florence.

le caractère actuel - ou plutôt, eu égard à l'ancienneté d'Augustin, toujours actuel, « universel » de son questionnement.

Actuel, en tout cas, à l'âge post-théologique de l'Occident, où nous sommes entrés, cela signifie un questionnement à même de toucher un esprit qui se comprend, à raison ou à tort, comme « athéologique ». Nous ne prétendons pas ici recenser les lieux philosophiques du corpus augustinien, nous ne saurions pas non plus dessiner la carte de la réception d'Augustin chez les philosophes de la vaste période contemporaine. Le paysage nous échappe de toutes parts. Mais pour autant, nous nous risquons à y indiquer un petit chemin. A travers l'une ou l'autre lecture augustinienne des philosophes de ce temps, non pas une théorie, qui expliquerait l'étrange succès philosophique d'un fervent apologète du christianisme, alors qu'une telle apologétique a largement perdu sa crédibilité sociale, mais plutôt une fiction inspirée de quelques approches de l'œuvre d'Augustin après Marx, Nietzsche et Freud. C'est le saint Augustin « déconstruit » de Jean-François Lyotard, qui nous mettra en route.

Augustin a les faveurs de philosophes qui se méfient de la doctrine chrétienne.

Augustin sans doctrine ni métaphysique (Lyotard)

La lecture d'Augustin par Jean-François Lyotard (1924-1998) avait mal commencé ! Dans *Economie libidinale* (1974), le pauvre Augustin se fait tirer dessus à boulets rouges. N'incarne-t-il pas pour le philosophe post-métaphysique Lyotard le suppôt par excellence du grand récit occidental dans sa version théologique chrétienne ? création-chute-rédemption-eschatologie. Sans parler de la renonciation augustinienne à la chair, qui contrecarre trop violemment les idéaux libertaires des années 70.

La confession d'Augustin (1998), par contre, livre inachevé, livre posthume, propose une patiente paraphrase des *Confessions*, où Lyotard engage ses questions dans les pas d'Augustin. Le thème en est la passion de l'absolu et ce qui sans cesse vient briser son élan, cette implacable résistance du temps nous faisant toujours arriver en retard, trop tard, au lieu de la rencontre : « l'affreux retard est-il comblé qui fait courir en vain la créature après sa vérité et aboli le temps maudit où la rencontre de l'absolu est remise sans cesse ? »[1]. L'Augustin que trouve Lyotard, au soir

1. Jean-François LYOTARD, *La confession d'Augustin*, Galilée, 1998, p. 30.

de son œuvre, n'est donc pas le métaphysicien du Verbe et de la Trinité mais le quêteur d'absolu, le passionné de l'expérience du vrai. Est-il possible d'isoler cette expérience pour rejoindre en son texte la parole qui l'exprime ? Oui sans doute, selon Lyotard, si l'on prête attention à l'extrait du livre XIII des *Confessions* qu'il cite deux fois dans sa propre *Confession d'Augustin*, et en bonne place : d'abord en exergue de son livre, puis dans le chapitre qu'il intitule « l'ombilic du temps ».

Nous n'aurions sans doute pas prêté attention à une telle insistance sans la conviction que le dit fragment du livre XIII des *Confessions* offre une ouverture décisive pour comprendre cette contemporanéité philosophique d'Augustin, qui nous intrigue ici. Entendons-le intégralement, dans la traduction choisie par Jean-François Lyotard : « Les corps tendent par leur poids vers le lieu qui leur est propre ; mais un poids ne tend pas forcément vers le bas ; il tend vers le lieu qui lui est propre. Le feu monte, la pierre tombe (...) Mon poids, c'est mon amour ; en quelque endroit que je suis emporté, c'est lui qui m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous soulève : nous brûlons et nous allons ».

« Mon poids, c'est mon amour » (*Confessions*, XIII)

Ces quelques mots d'apparence légère, anodine, composent, à n'en pas douter, l'une de ces pensées rares, « portées sur des pattes de colombe », mais « qui mènent le monde », selon une célèbre formule de Nietzsche[2]. En transférant la pesée de l'ordre naturel des corps à l'ordre interpersonnel de l'amour, ces pauvres mots outrepassent les limites du pensable d'alors. Ils brisent l'assignation de la pensée en son éveil, la pensée native des premiers hommes, à la grande Nature des vivants et des dieux comme à son Tout. Ils violent la loi, aussi implacable que tacite, qui interdit à l'homme premier de concevoir d'autre réalité que le monde présent, là sous nos yeux. Augustin, lui, a basculé dans un autre espace, demeuré caché aux anciens, espace sans étendue, mais non sans profondeur, ni sans hauteur, espace intérieur de la mémoire, de l'attente, du désir.

2. Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « L'heure du plus grand silence », Aubier-Flammarion, 1969 (1883), trad. G. Blanquis, p. 311.

A quoi toutefois peut bien servir ici la théorie dite des « lieux naturels », qui appartient au grand récit physique-métaphysique d'Aristote ? Elle enseignait que toute chose a sa place

dans la Nature et tend de soi à y retourner. La pierre va à la terre, le feu va rejoindre le ciel, que les astres, corps de feu, éclairent d'une lumière sans commencement ni fin. Augustin reprend la théorie d'Aristote, mais pour la détourner. « Mon poids, c'est mon amour ». Simple métaphore, dira-t-on. Métaphore, oui, mais le transport en question engage plus que la prise, sans méprise, d'un mot pour un autre. La gravité pour l'amour. L'enjeu de cette métaphore est d'investiture. Elle emporte avec elle l'ambition d'un propos théorique, d'une vocation philosophique. Elle symbolise l'invention augustinienne d'une autre philosophie. Une philosophie non pas « post-physique », méta-physique, cherchant la raison de l'homme en cela qu'il est une parcelle de la grande totalité naturelle.

Cette philosophie, étant donné les notions qu'elle convoque, la logique qu'elle explore, il faudrait la situer résolument dans le champ de l'homme, de ses facultés, de ses horizons d'existence. Mémoire, désir, parole, souffrance, joie, pardon, passion, mal, mort, création. Toutes notions cardinales à une veine de la philosophie après Nietzsche qui cultive comme une plante rare la référence augustinienne, alors même que toutes ses pages résonnent d'un Nom, dont la philosophie ne sait plus trop quoi faire, Nom errant, sans feu, ni lieu dans le monde.

Augustin était-il dans l'erreur ? (Wittgenstein, Cavell)

Dans ses *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, le très anglo-saxon philosophe Ludwig Wittgenstein (1889-1951) se fait l'écho des thèses de l'ethnologue J.G.Frazer, auteur d'une somme d'histoire comparée des religions, *Le rameau d'or*. Frazer y attribue aux mythes et doctrines religieuses de l'humanité le statut d'explication pré-scientifique des phénomènes de la nature, que le développement ultérieur des savoirs viendra vouer à l'obsolescence. Wittgenstein refuse le point de vue de Frazer : « La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante : elle fait apparaître ces conceptions comme des *erreurs*. Ainsi donc saint Augustin était dans l'erreur lorsqu'il invoque Dieu à chaque page des *Confessions ?* »[3].

Ce que Wittgenstein veut dire par là, sans doute, c'est que la confession telle qu'Augustin la pratique, exige l'adresse à un

3. Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques sur* Le Rameau d'Or *de Frazer* (1931), l'Age d'Homme, 1982, trad. J. Lacoste.

Tu véridique, absolument fiable, osons le mot, « divin ». Mais si Wittgenstein refuse de vouer l'écriture confessante d'Augustin à l'erreur, c'est que pour le philosophe de Cambridge le langage de la confession n'est pas sans emporter avec lui un poids considérable de réel, une « grammaticalité » énigmatique, qui intrigue, qui oblige, qui appelle. A n'être plus ouvert par l'horizon théologique qui bordait toujours l'écriture de son trait de prière, l'espace des *Confessions* ne s'est pas refermé pour autant. Si la litanie des questions en forme de « pourquoi cela, je t'en prie, Seigneur mon Dieu ? » ferait plutôt obstacle à la compréhension d'un lecteur d'aujourd'hui, les questions où s'exprime la subjectivité dans le rapport à ce qui l'altère et l'inquiète, comme à ce qui l'illumine et lui donne vie, ne cessent pas, elles, de nous parler : « qui nous instruit sinon l'immuable vérité ? (...) qui comprendra ? qui expliquera ? qu'est-ce donc ce qui resplendit jusqu'à moi et frappe mon cœur sans le blesser ? »[4].

4. Saint Augustin, *Les confessions*, Livre XI, BA 14, DDB, 1962, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, p. 289.

Le philosophe américain Stanley Cavell (1926, -) dans un commentaire des *Investigations philosophiques* nous met de la sorte sur la piste du Wittgenstein lecteur d'Augustin : « Ceux qui ont été capables des confessions personnelles les plus profondes (saint Augustin, ...) étaient absolument convaincus de parler à partir de la connaissance de ce que les autres ont de plus caché. Peut-être une telle intuition est-elle ce qui rend possible la confession ? (...) Face aux questions posées par saint Augustin (...) nous sommes des enfants, nous ne savons pas comment poursuivre avec elles »[5]. Oui, nous ne savons pas poursuivre avec les questions d'Augustin. C'est-à-dire que nous ne savons plus avancer comme lui-même en philosophe-théologien, ouvrant à sa pensée l'espace de la prière.

5. Stanley CAVELL, *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Seuil, 1996, trad. S. Laugier et N. Balso, pp. 176 et 199.

Mais sa manière à lui, si originale, si violente aussi disions-nous, de rechercher le trésor du réel dans le champ du sujet nous inspire encore. En particulier, comme y insiste Jean-François Lyotard au fil de son exploration, à la suite d'Augustin, des méandres de la souffrance du temps : « toute la pensée moderne, existentielle, de la temporalité est issue de cette méditation : Husserl, Heidegger, Sartre »[6]. Pour mémoire d'une veine majeure de la réception contemporaine d'Augustin en philosophie, évoquons ici les initiateurs allemands de cette prestigieuse série, Edmund Husserl (1859-1938) et Martin Heidegger (1889-1976).

6. Jean-François LYOTARD, *La confession d'Augustin*, *ibid.*, p. 99.

Le temps de l'homme (Husserl, Heidegger)

« J'ai entendu dire à un homme instruit, que les mouvements du soleil, de la lune et des astres, constituaient le temps lui-même ; et je ne l'ai pas admis »[7]. En refusant ainsi, au livre XI des *Confessions*, les approches physiques de la temporalité qui font du temps, selon la compréhension qu'Aristote et ses successeurs en avaient, quelque chose des mouvements astraux, leur rythme parfait, leur chiffre immuable, Augustin brûle les vaisseaux des pensées antiques de la grande Nature. C'est le point de non-retour. Le temps, dit-il, ne coule pas seulement, pas d'abord, comme un fleuve de l'avant vers l'après dans les flux parfaitement rythmés de la nature. Le temps coule d'abord, le temps a toujours déjà coulé, dans notre esprit, de l'avenir vers le passé.

Le temps serait-il alors un attribut de l'esprit humain? Non! c'est trop peu dire. Le temps n'est pas une dimension de l'esprit, le temps *est* cet esprit lui-même dans la dialectique du présent et de la mémoire, au présent du passé, et aussi de l'attente, au présent de l'avenir: « saint Augustin a mené au livre XI des *Confessions* la question jusqu'au point de se demander si l'esprit lui-même est le temps »[8], déclarait Martin Heidegger à un auditoire sans doute médusé par une équation aussi surprenante, - « l'esprit, c'est le temps ! » - dans une conférence sur *Le concept de temps* en 1924. Mais pour l'auditeur averti, la référence n'avait pas de quoi surprendre.

Depuis plus de vingt ans déjà la philosophie augustinienne du temps avait été acclimatée en terre phénoménologique[9] par le philosophe Husserl. En 1905, il avait ouvert en effet ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience du temps* avec des mots vibrants de reconnaissance. Écoutons-les: « l'analyse de la conscience du temps est une croix séculaire de la psychologie descriptive et de la théorie de la connaissance. Le premier qui ait profondément ressenti la violence des difficultés qu'elle contient, et qui ait peiné sur elles presque jusqu'au désespoir, fut saint Augustin. Les chapitres 13-28 du livre XI des *Confessions* doivent encore être étudiés à fond par quiconque s'occupe du problème du temps. Car en ces matières l'époque moderne, si orgueilleuse de son savoir, n'a rien donné qui ait beaucoup d'ampleur ni qui aille sensiblement plus loin que ce grand penseur, qui s'est débattu avec sérieux dans la difficulté. Aujourd'hui en-

7. Saint Augustin, *Les confessions*, *ibid.*, p. 319.

8. Martin HEIDEGGER, « Le concept de temps (1924) », L'Herne. *Heidegger*, 1983, p. 37.

9. Pour le dire en bref, la phénoménologie s'oriente à l'idée que pour connaître, par exemple, ce qu'*est* le temps, le philosophe n'apprendra rien des expérimentations de la physique, mais que l'être se connaît en mode « mien ». L'être du temps pour nous ne s'atteint que par l'analyse des formes de l'expérience que nous en avons. Une réhabilitation de la connaissance *expérientielle* à l'âge du triomphe des sciences de *l'expérimentation*, donc.

core on peut dire avec saint Augustin : *Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio*[10] »[11].

Dans son analyse à mains nues de la question du temps, Augustin aurait ouvert la voie à la phénoménologie. Le concept cardinal de la phénoménologie n'est-il pas en effet cet héritier de l'*intentio* augustinienne au livre XI des *Confessions* qu'est l'intentionnalité husserlienne ? Le plus essentiel en tout cela étant que le terrain du réel pour Husserl comme pour Augustin n'est pas le monde en sa substantialité pérenne, mais la subjectivité dans la complexion de ses actes. Toutefois, d'Augustin à Husserl, l'horizon théologique qui ouvre la subjectivité à l'advenue de son réel n'a plus lieu d'être. Pour Husserl, ce qu'il y a vraiment, c'est le système des pouvoirs de la subjectivité, alors que pour Augustin, le réel est événement, avènement d'une présence. Le sujet n'est vrai que d'être habité par la Vérité dans la visitation d'un Autre.

10. « Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus » (*Les confessions*, *ibid.*, p. 301)

11. Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), PUF, 1983, trad. H. Dussort, p. 3.

Une question de vérité (Derrida)

La question qui nous vient ici est alors la suivante : lorsqu'elle marche aujourd'hui sur les traces d'Augustin, la philosophie contemporaine pourrait-elle encore avoir l'idée d'une vérité qui nous visite pour nous transir de sa présence irruptive ? La seule vérité qui soit encore promise à nous autres, hommes et femmes de ce temps, n'est-elle pas remise au labeur des sciences de la matière et de la vie ? Cette réalité, que la science nous dévoile, est très riche de développements magnifiques pour le futur de nos techniques et de notre santé. Mais est-ce là quelque chose que la philosophie pourrait désirer comme promesse d'une présence, en puissance de rompre notre solitude, de tourner nos regards vers un avenir plein d'espérance, de nous arracher à l'errance du mal, sans d'autre issue que la mort ?

Une discrète exception toutefois dans le vide ambiant. Notons chez Jacques Derrida (1930-2004), la requête maintenue d'une vérité qui serait pour nous événement, ou d'un événement qui visiterait l'homme en lui apportant la vie. Pour le dire avec les propres mots du philosophe lors d'un colloque en 2001 à l'université de Villanova, dont le thème était justement *« Jacques Derrida – saint Augustin. Des Confessions »*, l'enjeu d'une telle requête serait de « ne pas évacuer la valeur de la véri-

té »[12]. Jacques Derrida prononçait ce mot d'ordre au terme d'un commentaire du « faire la vérité » augustinien. Il y disait aussi être conscient d'« égarer » Augustin en des lieux contemporains, donc nécessairement insolites à cette œuvre.

Égarer Augustin, c'est en particulier selon Derrida l'approcher par un appareil notionnel de la vérité, dont il n'avait cure, celui qui distingue la vérité qui se constate, de celle qui se « performe »[13], s'accomplit, par le simple fait que l'on dise : « j'ai une grande admiration pour Augustin, bien sûr, et le sentiment que je ne le connais pas suffisamment ; je ne le connaîtrai jamais assez (…) ; d'un autre côté, j'essaie non pas de le pervertir, mais de « l'égarer », pour ainsi dire, dans des lieux où il ne pourrait ni ne voudrait aller. Par exemple, quand on demande pardon, quand on confesse (…), ce n'est pas une question de vérité constative (…) ce n'est pas une affaire de savoir (…) mais de se changer soi-même, de se transformer. C'est ce qu'Augustin, peut-être, appelle « faire la vérité » (…) Si vous faites la vérité au sens performatif (…), ce n'est pas un événement. Pour que la vérité soit « faite » comme un événement, la vérité doit me tomber dessus (…) me visiter (…) C'est toujours l'autre en moi qui confesse (…). Puisque je ne veux pas simplement évacuer la valeur de la vérité, je préférerais dire que, même si l'on accorde que la confession n'a rien à voir avec la vérité dans le mode constatif, ni peut-être avec la vérité dans quelque mode performatif, il y a quelque chose de vrai dans l'événement (…). Nous devons élaborer une autre vérité du vrai, une autre manière d'exprimer la vérité, si l'on souhaite éviter de renoncer face à ce terrible problème »[14]. Ne pas renoncer ! Ne pas céder sur notre vrai désir d'un vrai, qui nous donne encore la vie ! Nous le pressentons, prétendre « égarer » Augustin pourrait bien être chez Derrida un mot de la pudeur pour ne pas divulguer l'intimité de leur rencontre au sommet intemporel de la pensée occidentale.

Parti de Lyotard pour rejoindre Derrida, la boucle est bouclée. D'autres chemins pourraient sans doute être tracés à la découverte des lectures d'Augustin chez les philosophes de la période. En particulier, il y a la voie bien reconnue aujourd'hui de ces philosophies qui considèrent la question de l'homme au prisme de la médiation du langage et de l'interprétation, méthode où Augustin, on le sait, excelle. Mais c'est là une autre histoire.

Pascal MARIN

12. Jacques DERRIDA, « En composant "Circonfession" », *Des Confessions. Jacques Derrida-Saint Augustin*, Stock, 2005, p. 60.

13. Cf. John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, 1970 (1962), Points/Seuil.

14. Jacques DERRIDA, *ibid.*, pp. 52-60.

Adrien CANDIARD

Frère étudiant dominicain, le frère Adrien CANDIARD est historien de formation. Il poursuit ses études en théologie et en philosophie au couvent de Lille.

Des *Confessions* aux *Aveux*

Faire un événement littéraire d'une nouvelle édition des *Confessions*, livre de chevet de l'Occident depuis quinze siècles, relevait du pari ; pourtant, pas un grand titre de la presse nationale n'a négligé de recenser la nouvelle traduction de l'autobiographie d'Augustin proposée en janvier 2008 par Frédéric Boyer, sous un titre déroutant : *Les Aveux*.[1]

Ce titre nouveau a créé, naturellement, un effet de surprise, qu'est venue renforcer l'étonnante modernité de la langue du traducteur : dès le premier regard, l'accès à Augustin est vigoureusement dépoussiéré. C'est parfois au prix de quelques choix discutables, comme le maintien du *Monica* latin pour désigner Monique, la mère d'Augustin, quitte à évoquer l'ambiance d'une sitcom américaine. Le choix même du titre tient de la provocation éditoriale, bien que l'auteur s'en défende : il souhaite sortir les *Confessions* du « confessionnal », au risque toutefois d'évoquer une garde-à-vue et de perdre la polysémie théologique de la *confessio* latine. De la même manière, on peut discuter le choix fait par Frédéric Boyer de traduire systématiquement *fides* par « confiance » (plutôt que « foi ») ou *ecclesia* par « assemblée » (plutôt qu'Église) : le sens originel est certes mis en valeur, mais on ne peut négliger que ces mots ont acquis, dès avant Augustin, un sens technique précis, et que c'est comme tels qu'Augustin les emploie.

Pour autant, malgré ces réserves mineures, le dépoussiérage est particulièrement heureux. Il est vrai qu'il s'imposait. Combien de lecteurs de bonne volonté n'ont pas dépassé le premier livre, rebutés par la traduction d'Arnauld d'Andilly qui, sans être la seule, reste malheureusement la plus courante pour une probable question de droits d'auteur ? Dans cette version, le texte devient, pour le lecteur d'aujourd'hui, doublement étranger : à l'étran-

1. Saint Augustin, *Les Aveux*, Paris, P.O.L, 2008, trad. de Frédéric Boyer.

geté naturelle d'un texte de la fin du IVe siècle s'ajoute l'étrangeté d'une traduction du XVIIe siècle, qui baigne Augustin dans un parfum littéraire d'école française ou de jansénisme. Le fameux épisode du vol des poires prenait chez Arnauld le tour effrayant d'une faute mortelle :

> Et cependant, mon Dieu, j'ai voulu commettre un larcin ; et je l'ai commis en effet, non par le besoin et par la nécessité où je me visse réduit, mais par un pur dégoût de la justice, et par un excès et un comble d'iniquité. Car j'ai dérobé des choses dont j'étais si éloigné de manquer, qu'il y en avait chez nous en grande abondance, et de meilleures même que celles que je dérobais. J'ai dérobé sans rien chercher dans le larcin que le larcin même ; et voulant plutôt me repaître de la laideur du vice que du fruit de l'action vicieuse[2].

Sans trahir la pensée d'Augustin, la nouvelle traduction, par le seul emploi d'un style plus simple, redonne sa juste place à cette bêtise de jeune voyou :

> Eh bien moi, j'ai voulu faire un vol sans y être acculé par la nécessité, mais par absence et dégoût du sentiment de justice et un excès d'injustice. J'ai même volé ce que j'avais déjà en abondance et de bien meilleur. Je ne voulais pas jouir de ce que je désirais par le vol mais du vol lui-même, de la faute3.

Pour autant, on aurait tort de limiter le projet des *Aveux* à une simple modernisation de la traduction des *Confessions*. Le texte proposé par Frédéric Boyer n'est pas un texte simple, facile d'accès : par sa forme, il déroute. Qu'on en juge par cette prière célèbre :

> Maintenant, regarde, je reviens vers ta source. En feu. Le souffle coupé. Personne pour m'en empêcher. Je vais la boire. Je vais en vivre.
> Je ne suis pas ma vie. Je vis mal de moi. J'ai été ma mort.
> En toi je revis. Parle-moi. Explique-moi. J'ai cru tes livres. Les violents mystères de leurs paroles[4].

Ici comme dans beaucoup d'autres passages, le rythme se brise, la ponctuation surprend, les phrases se désarticulent. Or, on aurait tort d'y voir un décalque fidèle de la prose d'Augustin, qui prend parfois des rythmes poétiques, mais reste dans la recherche d'une beauté classique, dans la langue comme dans les formes littéraires. Frédéric Boyer ne conserve pas cet académisme : la traduction qu'il propose est un projet littéraire à part en-

2. *Confessions*, livre II, c. IV. La traduction d'Arnauld d'Andilly est notamment publiée chez Gallimard, collection Folio.
3. *Aveux*, II, 9, p. 82.
4. *Aveux*, XII, 10, p. 342.

tière, comme l'étaient du reste les *Confessions* ; mais l'horizon de référence a changé, entre le classicisme de l'Antiquité tardive et la littérature contemporaine. L'inscription résolue de la traduction dans le second horizon ajoute au texte une nouvelle étrangeté, celle de notre littérature contemporaine souvent difficile. Mais c'est avec un talent incontestable que Frédéric Boyer s'engage dans cette voie, et propose un texte parfois haletant, qu'on lit avec passion et avec joie. A cet égard, la longue préface de la traduction est elle aussi une œuvre accomplie, faisant entrer dans l'intimité du traducteur avec mesure, pudeur et sensibilité.

Le projet littéraire de Frédéric Boyer est une incontestable réussite ; mais, pour le lecteur, une question demeure légitime : quelle est la fidélité d'une telle traduction ? Elle est passionnante comme objet littéraire, pour quelqu'un qui connaît déjà le livre (tout comme l'était la Bible de Bayard, un projet déjà dirigé par Frédéric Boyer), mais est-elle pertinente pour découvrir le texte d'Augustin ? La réponse doit être nuancée. Pour une approche plus directe, plus historique des *Confessions*, on préfèrera sans hésiter la traduction fidèle et claire de la Bibliothèque augustinienne[5], indispensable pour travailler et agréable à lire. Mais découvrir les *Confessions* par les *Aveux* peut être une lecture plus stimulante, plus belle, avec, malgré le style propre très marqué du traducteur, une incontestable fidélité au texte original. Un texte qu'il donne l'occasion à tous de relire et de redécouvrir, avec une joie renouvelée.

Adrien CANDIARD

5. AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, D.D.B. (Bibliothèque augustinienne), 1962.


lumière

Marcel NEUSCH

Marcel NEUSCH est bien connu des lecteurs de *La Croix* ; professeur émérite de l'Institut Catholique de Paris où il a longtemps dirigé l'Institut de science et de théologie des religions (ISTR), il dirige la revue bi-annuelle de spiritualité augustinienne, *Itinéraires augustiniens*. Auteur d'une *Initiation à saint Augustin, maître spirituel* (Cerf, 1996), c'est aussi comme Augustin de l'Assomption qu'il parle de la Règle.

La Règle de saint Augustin

« Ce qui nous était commun, c'était un domaine immense et infiniment riche : Dieu lui-même. » (*Sermon* 355)

Regula sancti Augustini : ce titre figure sur le manuscrit de la Règle le plus ancien actuellement connu, qui date du VIe ou VIIe siècle, et dont plusieurs fragments sont reproduits sur la couverture du livre du P. Athanase Sage, assomptionniste, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*[1]*. La Règle n'est certes pas l'œuvre la plus prestigieuse de l'évêque d'Hippone, même si quantité d'instituts religieux l'adoptèrent, après que le IVe concile du Latran (1215) eût limité à quatre le nombre des Règles autorisées : saint Basile pour l'Orient, saint Benoît, saint François et saint Augustin pour l'Occident. Alors que de nombreux instituts vivent, aujourd'hui encore, « sous la Règle d'Augustin », celle-ci n'est souvent qu'un « pavillon de complaisance », selon le mot d'un supérieur général de l'Assomption. Pourtant, à y regarder de près, elle est l'écho d'un idéal exigeant, qui a d'abord été vécu avant d'être mis par écrit.*

1. *Etudes Augustiniennes*, 1961. Sur l'état actuel des recherches, on peut se référer à l'étude de Goulven MADEC, *L'idéal communautaire de la Règle*, paru dans « Itinéraires Augustiniens » n° 4 (juillet 1990), un numéro tout entier consacré à la Règle (Centre de Recherche Augustinienne de Bonnelles (CRAB) 78 830 Bonnelles).

« Notre mode de vie est là devant vos yeux » (*Sermon* 355, 1)

← Antonello da MESSINA, *Saint Augustin*, vers 1450, Pinacothèque de Palerme.

Si l'on veut comprendre l'idéal communautaire qui est la marque de fabrique des communautés augustiniennes, il faut

remonter au-delà de la *Règle*, au-delà même de la conversion d'Augustin, et rappeler l'expérience avortée qu'il évoque dans ses *Confessions* : « Nous étions plusieurs amis, qui avions agité un projet dans notre esprit : au cours d'entretiens communs, et dans notre horreur pour les tracas et les embarras de la vie humaine, nous avions déjà presque arrêté de nous retirer de la foule, et de mener une vie de loisir tranquille. Ce loisir, nous l'avions organisé ainsi : tout ce que nous pourrions posséder, nous le mettrions en commun, pour fonder en un patrimoine unique tous les biens ; de cette façon, en vertu d'une loyale amitié, il n'y aurait plus ceci à l'un, cela à l'autre, mais, de ces biens qui feraient un seul tout, l'ensemble appartiendrait à chacun, et le tout à tous. » (VI, 14, 24). On ne peut guère rêver d'un « communisme » plus avancé. Mais le projet devait échouer « à cause de ces faibles femmes (*mulierculae*), celles que certains d'entre nous avaient déjà, et celles que nous, nous voulions avoir » (ib.).

Relisant cet échec, Augustin y voit surtout la main de Dieu. « Tu te moquais de nos plans, et tu formais le tien ! » Pourtant cet idéal communautaire, d'inspiration philosophique, se retrouvera à l'arrière-plan de tous les projets ultérieurs, d'inspiration évangélique. Il fera une première expérience à Cassiciacum, un « jardin champêtre » (ib. IX 3, 5), où, en attendant le baptême, il mènera, avec un groupe d'amis, une vie « quasi monastique ». Avant son retour en Afrique, il visitera aussi les monastères de Milan et surtout de Rome (*De moribus cath. eccl.* 33, 70), dont il retient en particulier que les moines y « vivent du travail de leurs mains ». Lui-même donnera bientôt forme à cet idéal monastique, d'abord à Thagaste où il s'établit avec des frères en 388, « dans la maison et sur les terres qui lui appartenaient… sans plus tenir ces biens comme propriété personnelle », comme l'écrit Possidius, son premier biographe, qui ajoute : il enseignait « présents et absents, les premiers par ses conversations, les seconds par ses livres ».

« Ce qui nous était commun, c'était un domaine immense et infiniment riche : Dieu lui-même »

Sans l'appel au sacerdoce, en 391, il n'aurait sans doute rien changé à ce choix initial. Il évitait à cette époque, dit-il, les villes dont le siège épiscopal était vacant. En voyage à Hippone, voici la surprise qui l'attendait : « Je vins dans cette ville pour voir un ami que je pensais gagner à Dieu et l'inviter à partager notre vie au monastère. J'étais tranquille puisque Hippone était pourvu

d'un évêque. Je fus empoigné, fait prêtre, et cela me conduisit finalement à l'épiscopat » (*Sermon* 355, 1)[2]. Son évêque, cédant à son désir, mit à sa disposition une maison au fond d'un jardin où il pourrait continuer à vivre avec des frères. « Ce qui nous était commun, c'était un domaine immense et infiniment riche : Dieu lui-même » (ib.). Il quittera bientôt ce monastère du jardin pour la maison épiscopale, sous le motif que l'évêque se devait « d'accueillir ceux qui passaient », un devoir d'hospitalité qui lui paraissait incompatible avec la nécessaire tranquillité d'un monastère. Sans renoncer à l'idéal de vie commune, il rassemblera désormais tous ses clercs dans sa maison épiscopale, la transformant en véritable monastère. « Devenu évêque malgré lui, écrit Mandouze, il resta moine malgré tout ».

2. Saint Augustin, *La vie commune*. Traduction annotée des *Sermons* 355-356 par Goulven Madec, NBA 6, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996.

« Selon la Règle instituée sous les saints apôtres » (Possidius, *Vie de saint Augustin*, 5, 1)

Il était indispensable de rappeler ce contexte, ne serait-ce que pour se convaincre qu'avant d'avoir été mise par écrit, la Règle a été expérimentée. La vie avant la Règle ! La question de l'origine de cette Règle, tout comme sa date, reste en débat. Si, de l'avis des spécialistes, Augustin en est bien l'auteur incontesté, lui-même ne la compte manifestement pas parmi ses œuvres majeures. Il n'en fait aucune mention dans les *Révisions*, où il passe pourtant en revue l'ensemble de ses écrits. La question se complique dans la mesure où, dans l'état actuel des recherches, on dispose de trois pièces :

- la Règle au masculin, dont la rédaction peut remonter à 397 et dont les destinataires furent sans doute les « frères-laïques avec lesquels Augustin avait vécu à Hippone, jusqu'à son départ pour la maison épiscopale »[3] ;

- la Règle au féminin, ajoutée à la lettre 211, qui pourrait dater de 424. Cette lettre est une remontrance (*objurgatio*) adressée aux religieuses d'Hippone, un monastère auparavant dirigé par la sœur d'Augustin et qui connut des troubles par la suite ;

- quant au Règlement du monastère (*Ordo monasterii*), il ne serait pas d'Augustin, mais de son ami Alypius qui l'aurait

3. Luc VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, collection « Vie monastique » n° 8, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 7.

rédigé, au retour d'un voyage en Palestine, à l'intention de la communauté de Thagaste.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, il est clair que la Règle est un « texte de circonstance », un « résumé », qui n'a pas la prétention d'offrir une charte en bonne et due forme de la vie monastique. Elle s'attache surtout à corriger des abus ou à remédier à des crises. « La Règle se présente comme un mélange déconcertant de grands principes et de petites prescriptions : la jalousie, l'envie, l'orgueil… et de tentations très ordinaires… Ce n'est assurément pas un condensé de la spiritualité augustinienne : on n'y trouve qu'une mention du Christ, à la fin (VIII, 1), dans une reprise apparemment banale d'une formule paulinienne sur la bonne odeur du Christ (2 Co 2, 15) »[4]. Il ne faut donc pas chercher dans la Règle plus que ce qu'elle ne peut donner.

4. G. MADEC, *ibidem*.

« Une seule âme et un seul cœur tournés vers Dieu » (*Règle* 1, 2)

Regardons le contenu. On a pu dire, un peu hâtivement, que la Règle de saint Augustin ne contenait que des « généralités un peu passe-partout », sans « aucune doctrine bien définie ». Si elle n'a pas la précision d'autres Règles, elle ne contient pas moins une doctrine, qu'on pourrait sans peine expliciter à la lumière de ses écrits. Cela a justement été fait par le P. Athanase Sage. On se limitera donc ici à un bref commentaire qui, sans s'attacher aux détails des huit chapitres, voudrait aller à l'essentiel, cet essentiel étant donné dès les premiers mots : « Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tournés vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement ? » Deux expressions sont à retenir :

Tournés vers Dieu (*in Deum*). Cette expression (1, 2) se retrouve à la fin de la Règle, invitant les moines à devenir les « amants de la Beauté spirituelle » (8, 1). La vie monastique rassemble des hommes ou des femmes pour une même recherche de Dieu. A cet égard, elle s'inscrit dans la dynamique du cœur humain, telle qu'elle s'exprime au début des *Confessions*. « Tu nous as faits pour toi (*ad Te*), et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi. » La vie monastique veut soutenir cet élan en offrant les conditions favorables à sa réussite. Pour

maintenir le désir sur la bonne trajectoire, il faut une discipline, mais celle-ci n'est pas une fin en soi. A lire la Règle, l'ascèse y est même très modérée, et tolère bien des exceptions, justifiées par la condition sociale ou la santé fragile de ses membres.

Une seule âme (*anima una, cor unum*). Moine, qui vient du grec *monos*, ne désigne pas, selon Augustin (*Sermon* 132, 2 et 12), le solitaire vivant seul dans le désert, mais doit s'entendre de l'unité des cœurs. C'est l'idéal des Actes : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun » (Ac 4,32). Le lieu évangélique où se fonde pour Augustin la vie religieuse n'est autre que la première communauté de Jérusalem. Par ce signe de l'unité, la vie des moines fait pressentir ce qu'est la Trinité : « A cet Un (Trinité qui réalise la perfection de l'Unité), rien ne nous conduit, si ce n'est d'avoir, si nombreux que nous sommes, un seul cœur » (*Sermon* 103, 3, 4).

Où est la priorité pour Augustin : dans la contemplation ou la communion fraternelle. Faut-il choisir ? Augustin met certes l'accent très fort sur l'unité des cœurs, la vie monastique réalisant « l'amitié véritable », évoquée en *Confessions* IV, 4, 7, celle que « Dieu cimente entre des êtres qui sont unis entre eux grâce à la charité qui a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné ». Il dira même : « Ton âme n'est pas à toi seule, mais elle appartient à tous les frères » (*Lettre* 243, 4). Dans la Règle, Augustin ne dissocie cependant jamais les deux dimensions. La vie fraternelle est la condition, mieux la médiation, de la contemplation. A la fin du chapitre I de la Règle, qui forme une inclusion, il écrit : « Vivez donc tous dans l'unité des cœurs et des âmes, et honorez les uns dans les autres ce Dieu dont vous êtes devenus les temples » (1, 8).

La vie fraternelle est la condition, mieux, la médiation de la contemplation.

« *Non sub lege, sed sub gratia !* » (*Règle* 8, 1)

Inutile d'entrer plus avant dans le détail des chapitres qui évoquent surtout des déviations par rapport à cet idéal élevé, lors des sorties par exemple (voir l'important c. 4). Ils révèlent des communautés très humaines, où les rivalités et les conflits res-

tent vifs. Inutile aussi d'insister sur les lacunes : rien n'est dit sur la direction spirituelle, aucune théologie des vœux ne s'y trouve esquissée, la dimension apostolique semble oubliée. Ces lacunes sont l'indice qu'il s'agit bien d'un « écrit d'occasion », non d'un traité intégral de la vie religieuse. Plusieurs remarques s'imposent pourtant.

D'abord, aux yeux d'Augustin, les préceptes de la Règle seraient superflus si nous vivions réellement sous le régime de l'amour. « Voyez ce que nous mettons en relief : ce qui distingue les actes des hommes, c'est la charité qui est à la racine (...). Une fois pour toutes t'est donc donné ce cours précepte : Aime et fais ce que tu veux (...). Aie au fond du cœur la racine de l'amour : de cette racine il ne peut rien sortir que de bon » (*Commentaire de la 1re Epître de S. Jean* VII, 8). Ce qui est le « précepte » fondamental de la vie chrétienne, l'amour, l'est à plus forte raison de la vie monastique.

Chez Augustin, l'amour chasse la crainte et instaure un régime de liberté.

Or, pour Augustin, l'amour se conjugue avec la liberté. Il se moque de la loi. C'est pourquoi il invite les moines à adopter un comportement non plus servile, « comme si nous étions encore sous la loi », mais libre, « puisque nous sommes établis dans la grâce ». Comme l'a noté le Père Luc Verheijen, ce binôme paulinien « *non sub lege, sed sub gratia* » (Rm 6, 14) intervient toujours chez Augustin pour souligner que, sous le régime de la grâce, l'amour chasse la crainte et instaure un régime de liberté.

Alors pourquoi encore la Règle ? C'est qu'en vérité, nous ne sommes pas encore vraiment libres. La convoitise se dispute encore notre cœur et y sème le désordre. Aussi le cœur a besoin d'être guéri. Or, la « médecine de l'âme » comporte deux aspects, l'un qui fait appel aux ressorts de l'amour, l'autre qui s'appuie sur la contrainte. Les préceptes, avec les sanctions éventuelles qu'ils prévoient en cas de transgressions, sont du second type. S'ils sont nécessaires, c'est que l'âme est en mauvaise santé. S'il vivait pleinement sous le régime de la grâce, le moine devrait pouvoir s'en passer.

Marcel NEUSCH

Isabelle BOCHET

Isabelle BOCHET, de la communauté Saint-François Xavier, enseigne la philosophie au Centre Sèvres et à l'Institut Catholique de Paris. Elle est membre de l'Institut d'Études Augustiniennes, du comité scientifique de la *Bibliothèque Augustinienne* et du comité de lecture de la *Revue des Études Augustiniennes*. Elle a elle-même publié plusieurs ouvrages sur Saint Augustin, dont *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur (*Édition des facultés jésuites de Paris, 2004).

Guide bibliographique

I. Œuvres d'Augustin

Seules, les traductions françaises des œuvres d'Augustin seront ici mentionnées. On retiendra en priorité, lorsqu'elles existent, les traductions proposées par la *Bibliothèque Augustinienne (BA)* : chaque ouvrage comporte, outre la traduction, le texte latin, une introduction et des notes complémentaires très documentées ; la *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne* (*NBA*) propose la traduction de quelques œuvres, précédée d'une introduction simple. La *Bibliothèque de la Pléiade* (*Pléiade*) offre, en trois volumes, une traduction d'un choix d'œuvres d'Augustin, avec de brèves introductions et quelques notes explicatives. À défaut, lorsqu'il n'existe pas d'autre traduction française, on peut se référer avec prudence aux traductions du XIXe siècle : celle de Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier et Barreau, qui reproduit en bas de page le texte de la *Patrologie latine* et qui a été publiée à Paris (Librairie Louis Vivès, 1872-1878, 34 vol.) ; ou celle de Poujoulat et Raulx, publiée à Bar-le-Duc (L. Guérin & Cie éditeurs, 1864-1873, 17 vol.) et disponible sur Internet : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm

Pour connaître les éditions latines disponibles pour chaque œuvre, on consultera la table de l'*Augustinus-Lexikon*. Si on le souhaite, on peut trouver commodément sur Internet le texte de la *Patrologie latine* : http://www.augustinus.it/latino/index.htm

Les Confessions, *BA* 13 et 14 *; Pléiade* 1
Le premier ouvrage à lire pour découvrir Augustin : il y relit son itinéraire sous le regard de Dieu et à la lumière des Écritures.

Lettres, *BA* 40 A, à paraître (pour les *Lettres* 1-30) ; *BA* 46 B (pour les lettres découvertes par J. Divjak) ; Vivès 4, 5 et 6
Ces lettres reflètent toute la vie d'Augustin, ses questions, ses soucis, la multitude de ses contacts ; certaines sont de petits traités.

Les Révisions, *BA* 12
Un ouvrage très précieux, mais un peu austère, pour comprendre dans quel contexte Augustin a rédigé chacun de ses traités et ce qu'il juge nécessaire de corriger à la fin de sa vie.

Dialogues philosophiques

La vie heureuse, *BA* 4/1; *Pléiade* 1
Un banquet intellectuel, qu'Augustin offre à son entourage à l'occasion de son anniversaire : il s'agit de savoir comment définir le bonheur.

L'ordre, *BA* 4/2 ; *Pléiade* 1
Le sujet abordé est l'ordre universel, mais la question se révèle trop difficile pour les jeunes interlocuteurs d'Augustin et l'ouvrage s'achève sur la considération de l'ordre à suivre dans les études.

Soliloques, *BA* 5 ; *Pléiade* 1
Un dialogue d'Augustin avec sa raison : il s'interroge sur les conditions requises pour accéder à la sagesse et sur l'immortalité de l'âme.

Le libre arbitre, *BA* 6 ou *NBA* 2 ; *Pléiade* 1
La question posée est celle de l'origine du mal : le livre I établit la responsabilité de l'homme ; le livre II montre que Dieu existe et que ce qu'il a créé est bon ; le livre III s'efforce de concilier la bonté de Dieu et l'existence du mal.

La musique, *BA* 7 ; *Pléiade* 1 ; Éd. du Sandre
Il faut lire surtout le livre 1, dans lequel Augustin définit la musique, et le livre 6, où il s'élève de la perception du rythme aux nombres intelligibles et à leur Principe.

Le maître, *BA* 6 ou *NBA* 2 ; *Pléiade* 1
Augustin y dialogue avec son fils Adéodat sur le rôle des signes linguistiques ; il établit que le Christ est le seul maître véritable.

Traités

La Trinité, *BA* 15 et 16 *; Pléiade* 3
Les livres I à IV sont une explication de textes scripturaires relatifs aux théophanies et aux missions du Fils et de l'Esprit ; les livres V à VII s'interrogent sur la manière de formuler adéquatement le mystère trinitaire ; les livres VIII à XV, enfin, s'efforcent d'accéder à l'intelligence du mystère, « d'une manière plus intérieure », par une recherche de l'image de la Trinité dans l'esprit humain.

La Cité de Dieu, *BA* 33 à 37 ; *NBA* 3, 4/1 et 4/2 ; *Pléiade* 2
La question centrale de l'ouvrage porte sur la vraie religion : est-ce le culte païen traditionnel ou bien est-ce le christianisme ? La première partie, les livres I à X, est une réfutation du paganisme ; la seconde, les livres XI à XXII, expose la religion chrétienne, en montrant les origines, le développement et les fins promises aux deux cités, la cité terrestre et la cité céleste.

La première catéchèse, *BA* 11/1 ; *Pléiade* 3
Un très bel ouvrage qui donne des conseils au diacre Deogratias sur la manière de présenter la foi aux catéchumènes, mais aussi sur la manière d'éviter l'ennui et le dégoût dans cette tâche ; l'ouvrage s'achève sur deux exemples d'instructions catéchétiques.

De la foi et du symbole, *BA* 9
Augustin, qui est alors un jeune prêtre, commente les articles du Symbole devant une assemblée d'évêques.
Manuel, *BA* 9
L'ouvrage commente à la fois le Symbole et le Notre Père, en insistant sur les trois vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité.

Travaux bibliques et prédication

La doctrine chrétienne, *BA* 11/2 ; *Pléiade* 3
Il s'agit d'un manuel destiné à la formation de ceux qui auront à expliquer l'Écriture dans leur prédication : les livres I à III exposent les règles à suivre pour interpréter l'Écriture ; le livre IV, plus tardif, donne des conseils pour prêcher.

Le Sermon sur la montagne, DDB (coll. « Les Pères dans la foi »)
Augustin commente Mt 5-7 : il s'arrête notamment sur les béatitudes.

La Genèse au sens littéral, *BA* 48-49
Un ouvrage difficile, mais très riche, qui commente verset par verset les trois premiers chapitres de la Genèse.

Homélies sur l'Évangile de Jean, *BA* 71, 72, 73A, 73B, 74A, 74B, 75
Les 54 premières homélies ont été prêchées, les 70 autres, beaucoup plus courtes, ont été dictées. Tout l'Évangile de Jean est ainsi commenté, mais non sans allusion à l'actualité, notamment aux controverses anti-donatiste et anti-pélagienne.

Commentaire de la première Épître de Jean, *SC* 75 ou *BA* 76, à paraître
Ces homélies ont été prêchées en 407, durant le temps pascal. Tout le commentaire est centré sur la charité : « Aime et fais ce que tu veux ! »

Commentaires des Psaumes, *BA* 57, à paraître (pour les *Commentaires des Psaumes* 1-25) ; Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes » (2 vol. qui reproduisent l'édition de Bar-le-duc) ; Vivès 11 à 15
Augustin a commenté tout le Psautier, qu'il avait découvert avec enthousiasme au moment de sa conversion ; certains Psaumes ont même fait l'objet de plusieurs commentaires ! C'est le « Christ total », tête et membres, qui dit les Psaumes.

Sermons : *Sermons pour la Pâque, SC* 116 ; *Sermons sur l'Écriture* 1-15A, *NBA* 5 ; *La vie communautaire* (*Sermons* 355-356), *NBA* 6 ; *Sermons sur la chute de Rome, NBA* 8 ; *Sermon Dolbeau* 26, dans É. Gilson, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin,* Genève, Ad Solem, 1999 ; *Les plus beaux sermons de saint Augustin,* IEA, 3 vol. ; Vivès 15 à 19
Les *Sermons* d'Augustin sont loin d'être aujourd'hui tous traduits en français, en raison des découvertes récentes. Ils sont très riches de doctrine, tout en étant simples et adaptés au peuple chrétien présent dans l'église. Ils étaient improvisés et ils ont été conservés grâce à l'activité des tachygraphes.

Controverses

La nature du bien, *BA* 17 ; *Pléiade* 2
Ce traité anti-manichéen comporte à la fois un exposé de la doctrine catholique sur Dieu, Bien suprême, et une réfutation du dualisme manichéen et de la morale qui en découle.

Le baptême, *BA* 29
Ce traité anti-donatiste montre la validité du baptême conféré par les dissidents et récuse les arguments que les donatistes tiraient des *Lettres* de Cyprien.

L'esprit et la lettre, Neuchatel, Éd. Messeiller, 1951 ; Vivès 30
Augustin y commente 2 Co 3, 6 : « La lettre tue, l'Esprit vivifie », en prenant appui sur l'Épître aux Romains ; il montre, contre les pélagiens, que la grâce ne se réduit ni au don du libre arbitre, ni au don de la Loi : elle est le don de l'Esprit qui répand dans les cœurs la charité.

La nature et la grâce, *BA* 21 ; *Pléiade* 2
Augustin y réfute le *De natura* de Pélage, dont il a eu connaissance par ses disciples.

II. Biographies

JERPHAGNON Lucien, ***Saint Augustin. Le pédagogue de Dieu***, Découvertes Gallimard, 2002.
Une présentation brève de la vie et de l'œuvre d'Augustin, avec de belles illustrations.

BROWN Peter, ***La vie de saint Augustin***, trad. par J.-I. Marrou, Seuil, 1971 ; nouvelle éd. augmentée, Seuil (« Points Histoire » n° 287), 2001.
Cette biographie (choisir la 2nde édition), restitue, de façon très suggestive, le contexte historique.

LANCEL Serge, ***Saint Augustin***, Fayard, 1999.
Une biographie récente et très documentée par un grand historien de l'Afrique antique.

III. Encyclopédies

Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe. *IVe - XXIe siècle*, dir. A. D. Fitzgerald, éd. française dir. M.-A. Vannier, Cerf, 2005.
465 articles permettent de découvrir l'Afrique du temps d'Augustin, ses interlocuteurs, les étapes de sa formation intellectuelle, ses œuvres, les grands thèmes de sa pensée, ainsi que sa postérité.

Augustinus-Lexikon, dir. C.-P. MAYER, Basel - Stuttgart, Éd. Schwabe & Co. AG, 1986-2008.
Cette encyclopédie est organisée selon l'ordre alphabétique des mots latins retenus pour entrer dans l'œuvre d'Augustin ; rédigée par les plus grands spécialistes d'Augustin, elle est rédigée en trois langues (allemand, anglais et français), mais n'est pas encore achevée.

IV. Études

Consulter le site : http://www.augustinus.konkordanz.de

NEUSCH Marcel, ***Initiation à Saint Augustin, maître spirituel***, Cerf, 1996 ; 2003².

Un ouvrage d'initiation, rédigé par un grand connaisseur d'Augustin.

CHADWICK Henry, ***Augustin***, trad. par A. Spiess, Cerf, 1987.
Une synthèse claire et brève sur le développement de la pensée augustinienne.

AGAËSSE Paul, ***L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce***, Cahier Médiasèvres, 1980 ; 2004².
Des clés pour comprendre l'anthropologie d'Augustin : la doctrine de l'image de Dieu, la conception du péché, le rapport de la grâce et de la liberté.

GILSON Étienne, ***Introduction à l'étude de saint Augustin***, Vrin, 1969⁴.

BOCHET Isabelle,
Saint Augustin et le désir de Dieu, Études Augustiniennes, 1982.
Une présentation synthétique de la pensée augustinienne, organisée autour d'un thème central : le désir de Dieu. Dieu est la fin du désir de l'homme, il en est l'origine, il est enfin celui par qui le désir est transformé et comblé.
« Le firmament de l'Écriture ». L'herméneutique augustinienne, Études Augustiniennes, 2004.
L'Écriture est le principe à partir duquel Augustin relit sa vie et présente les philosophes païens : l'ouvrage met en lumière ce statut de l'Écriture et son articulation à la philosophie dans l'œuvre augustinienne.

Saint Augustin et la Bible, sous la direction d'Anne-Marie La Bonnardière, Beauchesne (coll. « Bible de tous les temps », 3), 1986.
Un ensemble d'articles très accessibles permet de sentir l'importance de la Bible dans l'œuvre augustinienne.

MADEC Goulven,
La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 36), 1989.
Ce livre écrit par l'un des plus grands spécialistes d'Augustin fait saisir, de façon concrète et précise, comment le Christ est partout présent dans la vie et l'œuvre d'Augustin.
Le Dieu d'Augustin, Cerf (coll. « Philosophie et théologie »), 1998.
L'ouvrage montre comment la pensée d'Augustin sur Dieu s'est formée dans les conditions concrètes de son expérience et comment son discours théologique est régi par la Bible.

FONTANIER Jean-Michel, ***La Beauté selon saint Augustin***, P. U. de Rennes, 1998 ; 2008[2].
Une étude très suggestive qui traite du vocabulaire de la beauté, puis de la beauté des choses corporelles, du corps et de l'âme, de Dieu, du Christ.

CHRÉTIEN Jean-Louis, ***Saint Augustin et les actes de parole***, PUF (coll. « Épiméthée »), 2002.
Interroger, écouter, enseigner, mentir, confesser, chanter, crier, pardonner, jubiler, etc. : ces actes de parole font l'objet d'autant de chapitres, qui citent largement Augustin, notamment la prédication.

HOMBERT Pierre-Marie, ***Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce***, Études Augustiniennes, 1996.
Ce livre présente de façon nuancée la théologie augustinienne de la grâce, à partir de l'étude systématique de deux versets dans l'œuvre d'Augustin : 1 Co 4, 7 et 1 Co 1, 31.

MARION Jean-Luc, ***Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin***, PUF (coll. « Épiméthée »), 2008.
Confesser, c'est faire l'expérience de la vérité, c'est reconnaître la dépendance de mon existence à l'égard de Dieu. Selon l'auteur, l'existentialisme religieux d'Augustin anticiperait notre ère « post-métaphysique ».

Isabelle BOCHET



↑ *St Augustin essayant de comprendre la Trinité avec un enfant*, vitrail, XIXème siècle, église St. Matthew, Flint, USA.

Hommage à Christian DUQUOC

1926 - 2008



« La souveraineté du Christ renvoie à Jésus de Nazareth qui a préféré, dans son parcours, écarter la toute-puissance imaginaire et assumer le risque qu'encourent en ce monde la justice fragile et l'amour discret. Il a estimé plus bénéfique aux hommes ce retrait hors de tout éclat. Le Ressuscité par le don de l'Esprit invite l'Eglise et les croyants à suivre un chemin analogue : il rompt avec l'espoir illusoire, il ouvre à une espérance lucide et solide, il a pour socle la foi qui surmonte le doute engendré par l'éclat tamisé du Règne qui vient. »

L'unique Christ, Cerf, 2002, p. 255.

Michel DEMAISON

Le frère Michel DEMAISON est prieur du Couvent Saint-Abraham, où vivait Christian Duquoc. Nous présentons ici le texte qu'il a lu lors de l'ouverture de la messe de funérailles.

Le secret d'une vie féconde

« (…) En toute mort humaine, il est question de l'unique Pâque du Christ. C'est vers lui que monte notre action de grâce pour tout ce que nous avons reçu, depuis des décennies, de la personne et du travail de notre frère. C'est le Christ que nous prions pour qu'il accorde la plénitude de sa vie à celui que nous avons tant de peine à reconnaître sous les traits de la mort. Lui qui fut, jusqu'à ses tout derniers jours, si vif, si attentif à saisir les reflets de la beauté sur cette terre, si réactif à la rumeur du monde selon qu'elle venait nourrir sa sourde angoisse devant le tragique ou sa gaieté devant les drôleries de l'existence ; lui qui était si prompt à s'indigner des propos infondés, complaisants ou convenus, qu'ils proviennent des médias ou de personnalités de la société et des Eglises, il ne lui fallut que trois jours pour avancer, dans un silence inhabituel, vers le face-à-face avec ce Dieu dont il avait tant parlé et écrit, avec assurance et perplexité à la fois ; trois jours pour laisser s'approcher Celui dont la rencontre ouvre sur une éternelle nouveauté qui ne cessera de le combler. Car Christian Duquoc ne redoutait rien tant que l'ennui, qui naît de la répétition, de la stagnation, du remplissage bavard et creux, et aussi des formalités académiques et ecclésiastiques.

Sa vie de religieux et de prêtre suit le tracé d'un sillon vers lequel convergent toutes les tâches qu'il s'est données, tous les engagements qu'il a pris. La ligne en est fixée au moment où il choisit de faire profession dans l'Ordre des Prêcheurs, en 1949. Cet axe sera le travail théologique. Mais ce qui le passionne,

c'est que la théologie soit relancée, fécondée, souvent défiée, par les courants philosophiques et culturels de la modernité. Le complément inséparable en sera donc la transmission, ou la prédication au sens large, à des destinataires sans exclusive. Le devoir de partager et de discuter est pour lui aussi important que l'investissement dans la recherche et l'écriture. D'ailleurs ses ouvrages sont le plus souvent construits comme des confrontations longuement argumentées avec des pensées différentes, à l'intérieur du christianisme et bien au delà de ses frontières.

Je n'insiste pas sur l'ampleur de son oeuvre théologique, sur son originalité et son retentissement (...). Je soulignerai seulement l'étonnante disponibilité de Christian à répondre aux nombreuses sollicitations venant des groupes les plus divers de pays francophones, venant d'organisateurs de colloques, de sessions, de débats publics, de rédacteurs de revue. Je ne citerai que *Lumière et Vie* où il a publié une soixantaine d'articles et qu'il a dirigée plusieurs années. Depuis toujours cette forme de transmission rapide et directe a complété celle des ouvrages de longue haleine. C'était le signe de sa volonté d'écrire au présent - ni à la mode du passé ni avec des prétentions de perpétuité -, de s'inscrire dans le présent de la vie du monde, de la vie de l'Eglise, de la vie des gens tout simplement, écoutant leurs perplexités, comprenant leurs requêtes et refusant les réponses simplistes.

Fidèle la ligne choisie et à des convictions tôt forgées, doté d'une grande acuité intellectuelle et d'un tempérament impulsif, Christian Duquoc a souvent pris, sur des problèmes théologiques et ecclésiaux disputés, des positions novatrices, décalées par rapport à des discours classiques et à des pratiques routinières. Il tolérait mal que des directives qualifiées par lui de bureaucratiques interviennent sur la réflexion théologique qu'il ne concevait pas amputée de sa distance critique. C'est un fait irrécusable dont ses écrits témoignent et qui a pu indisposer quelques responsables hiérarchiques, sans qu'il fût jamais, semble-t-il, sommé de s'expliquer sur sa doctrine. Sans doute est-ce cette image qui reste dans la mémoire de beaucoup.

Mais pour qu'elle ne trahisse pas la finesse de son esprit et la signification de son projet intellectuel, je voudrais y ajouter une touche qu'une fréquentation quotidienne de l'homme

m'autorise. Ses engagements de théologien, de dominicain, il les a conduits sous le signe d'une belle intrépidité, certes, mais aussi avec le souci de la plus grande objectivité possible ; je veux dire qu'il s'est toujours gardé des emballements émotionnels, du suivisme et des slogans, des divers modèles de prêt à penser et de langue de bois. Avant d'en parler, il lisait intégralement les documents officiels, qu'ils soient magistériels ou de moindre autorité, et il était souvent en désaccord avec la présentation lapidaire et partiale qu'on en fait dans la presse et ailleurs. Cette volonté sourcilleuse de ne pas se laisser déborder ou utiliser allait de pair avec le plaisir de lancer des pointes légèrement provocatrices, pas forcément dans le sens attendu, dont il guettait les effets pardessus ses lunettes sur un auditoire pris à contre-pied.

La distance de Christian vis-à-vis des expressions non maîtrisées de la subjectivité s'est traduite, dans le domaine spirituel, par une extrême pudeur dans la confidence, et aussi par ses réserves, parfois excessives, sur la façon dont d'autres, laïcs ou religieux, vivent et communiquent cette dimension essentielle de la vie chrétienne. Mais il faut prendre avec humour, comme il nous y inviterait lui-même, ses appréciations globales sur ce qu'il appelait « la piété ». Au-delà d'une allergie au sentimentalisme en matière religieuse, j'y vois une attitude en cohérence avec un thème récurrent de sa théologie, celui de la discrétion. On sait la richesse de sa palette quand il applique ce mot au mystère de Dieu, à la présence du Christ en notre humanité, à l'action de l'Esprit Saint dans l'histoire. On peut l'étendre à l'expression de sa foi qui se réalisait sobrement, selon la tradition de l'Ordre, dans le cadre de la liturgie des heures et de l'eucharistie.

Il était pourtant, je crois, assez spirituel pour ne pas rabattre les exigences de la vie théologale sur celles du travail théologique, et qui sait si une tristesse enfouie ne l'habitait pas, de reconnaître qu'il n'était pas un saint ? La discrétion marquait aussi ses relations avec ses frères dominicains et sans doute plus généralement, sauf peut-être avec sa famille et quelques personnes proches. En tout cas, elle n'était pas de l'indifférence, car il savait montrer de l'attention, de la délicatesse et de la générosité ; ce n'était pas non plus un repli sur son quant-à-soi, tant il avait besoin de partager ses découvertes, ses indignations, son étonnement devant ce qui lui paraissait « inouï », pour reprendre un de ses mots familiers.

Quel est donc le secret d'une vie qui fut aussi féconde, sans jamais donner l'impression d'être totalement absorbée, aliénée, par le travail ? C'est sûrement le fruit de ses dons : une intelligence rapide, une aisance d'écriture, une facilité pour assimiler des lectures qui étaient comme des voyages ininterrompus à travers tous les continents de la culture… Mais, plus profondément, je chercherais la clé du côté d'une disposition intime, existentielle, qui était faite de détachement : il détruisait ses cours chaque année, n'accordait qu'une valeur périssable à ses écrits et tenait à distance ses états d'âme. Sain détachement, et en même temps engagement joyeux pour détecter, en une quête infatigable, ce qui s'offre à penser dans notre histoire énigmatique, et surtout ce qui s'offre à penser dans le phénomène chrétien qui ajoute le mystère à l'énigme.

Enfin, je ne crains pas d'avancer que la source cachée de ce détachement et de cet engagement n'est pas ailleurs que dans l'attachement du frère Christian à la personne de Jésus, que l'amour du Christ en qui il a mis sa foi, en qui il a cherché la vérité de son existence ici-bas, par qui il a réalisé sa part de liberté. Je m'aperçois que je n'ai pas encore écrit ce nom, liberté. Comment est-ce possible qu'il ne soit pas venu, ce mot si souvent associé à celui de Duquoc ? C'est possible parce que nous savons bien, comme lui le savait, que nous ne sommes vraiment libres que libérés par le Christ, le seul totalement libre, pleinement vivant. (…) »

Michel DEMAISON

Isabelle CHAREIRE enseigne la théologie dogmatique à l'Université Catholique de Lyon. En 1998, elle a publié sa thèse sur *Ethique et grâce. Contribution à une anthropologie chrétienne* (Cerf). Elle a bien connu Christian Duquoc, à la fois à cette Université où elle a suivi ses cours, puis travaillé en sa compagnie, en particulier à la revue *Lumière & Vie*, où elle lui a succédé à la direction de la rédaction.

Isabelle CHAREIRE

La liberté d'un théologien

Christian Duquoc a largement participé à la vie et à l'élaboration de *Lumière & Vie* : comme auteur (l'index du site internet recense 59 articles de sa plume entre 1956 et 2008) et comme directeur (de 1992 à 2000). À l'occasion du cinquantenaire de la revue, il proposait une relecture de ses évolutions. À partir d'une lecture aléatoire des articles parus dans les 250 numéros alors publiés, il esquisse les grands traits des dominantes éditoriales selon les époques. Ce parcours le conduit au constat de la dépendance théologique à l'égard de l'actualité, non pour la déplorer, mais pour montrer le caractère contextuel de la théologie :

« *Lumière & Vie* n'a cessé de pratiquer [la théologie contextuelle] avec plus ou moins de discernement, elle ne réduisit pas la foi à une réalité abstraite, elle l'entendit en son effectivité sociale et ecclésiale, elle oublia rarement l'ambivalence culturelle et religieuse du christianisme. […] La revue a essayé, avec plus ou moins de bonheur, de comprendre ce qui advenait pour le croyant, en vue de lui faciliter décision et action. Elle le fit avec beaucoup de liberté, consciente que celle-ci n'est jamais pleinement acquise, tant les pressions de l'opinion ou les prudences des responsables invitent à y renoncer. "À tous les repas pris en commun, écrivit René Char évoquant la Résistance, nous

invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide, mais le couvert reste mis". »[1]

Ce regard lucide porté sur l'acte théologique témoigne de ce que fut le souci de Christian Duquoc tout au long de son œuvre de théologien : nouer réalisme et rigueur pour une pensée de liberté. Réalisme, car il s'agit de tenir compte du réel dans tous ses aspects, du plus heureux au plus tragique ; rigueur, puisqu'il convient de ne pas se laisser asservir aux passions : l'engagement et les affects ne doivent pas obscurcir l'analyse lucide. La tâche du théologien est de garder distance en même temps qu'attention au réel pour produire une pensée libre et féconde.

Je propose de faire ici, à mon tour, des sondages aléatoires - selon le mot qu'il affectionnait - dans les articles rédigés pour *Lumière & Vie* et de nouer autour de quelques citations les grandes thématiques de son œuvre.

Une théologie en dialogue

« La théologie m'a toujours intéressé. Cet intérêt est né à partir de la littérature. Pendant la guerre, j'étais alors adolescent, j'ai lu Dostoïevski. Celui-ci m'a conduit à réfléchir aux questions des rapports de l'homme avec Dieu et au problème du messianisme. Plus tard, j'ai lu *À la recherche du temps perdu* et de nombreux autres romans. De ces lectures s'est dégagée une vision des choses étrangère aux ouvrages classiques de théologie. Je n'ai jamais abandonné cette pratique. Depuis quelques années, je me suis fortement investi dans la lecture d'écrits asiatiques »[2].

Lors de notre dernière rencontre, en juillet dernier, Christian m'avait apporté deux romans américains, *Les chutes* de J.C. Oates et *La route* de C. Mc Carthy. Le premier raconte l'histoire d'une femme dont le mari se suicide le lendemain de leurs noces ; le second retrace le voyage d'un homme seul avec son enfant, à travers une planète désolée, suite à un événement dont nous ignorons la nature mais qui a laissé partout mort et désolation. Deux ouvrages qu'il vaut mieux éviter de lire par temps de grosse déprime ! Au terme de ces deux odyssées tragiques, une fragile lueur d'espoir naît : à l'automne de sa vie, Ariah se

1. « *Lumière & Vie* : histoire théologique des variations », in *Le cinquantenaire : Audace et fidélité, Lumière & Vie* (abrégé désormais *L&V)* n° 251, juillet-septembre 2001, p. 57.

2. « Conversation Joseph Moingt / Christian Duquoc », in *L&V* n° 276, octobre-décembre 2007, p. 7.

réconcilie avec elle-même et avec son histoire ; le père mort, l'enfant est recueilli par un couple.

Ces récits témoignent de ce goût de Christian Duquoc pour la littérature, témoin des angoisses, de la quête humaine d'un sens. Sa lucidité à l'égard du tragique de la condition humaine ne le conduisait pas à une complaisance morbide à l'égard du malheur mais bien plutôt à chercher les signes, aussi ténus soient-ils, de l'espérance qui habite l'histoire des hommes et des femmes. En témoigne cet unique passage coché dans le livre de McCarthy : « Et peut-être qu'au-delà de ces vagues en deuil il y avait un autre homme qui marchait avec un autre enfant sur les sables gris et morts » (p. 189 de la traduction française).

Dans l'entretien avec Joseph Moingt, il évoquait également comment il avait été marqué par les théologies de la libération, notamment par Gustavo Gutiérrez qui fut son étudiant à Lyon ; dans *Libération et progressisme,* il reconnaît que les théologies de la libération l'ont conduit à passer d'une pensée trop définie « par la seule tradition scolaire et universitaire » à une théologie préoccupée par la violence qui habite l'histoire[3]. C'est bien une théologie soucieuse du temps qu'elle habite que Christian Duquoc a élaborée.

3. *Libération et progressisme. Un dialogue entre l'Amérique latine et l'Europe*, Cerf, 1987, p. 9.

Jésus le messie de Dieu

« Que Jésus soit descendu aux enfers pour en remonter vivant marque l'espace libre donné à l'action de l'homme. Aucune puissance ne pèse sur la liberté, si ce n'est son instinct de néant. La tradition chrétienne a toujours lié péché et mort. Ce lien n'est pas facile à expliciter. Il est sans doute peu conceptualisable, mais il dit quelque chose de fondamental sur l'homme : la mort n'est pas extérieure à sa liberté. Le destin est donc forgé par l'homme lui-même. Toute lutte contre le destin est donc une remontée des enfers. Car, en Jésus, c'est l'humanité totale qui est prise dans ce mouvement de libération. Celle-ci se réfracte en niveaux infiniment divers, depuis le médecin qui découvre un moyen de lutter contre le cancer jusqu'à celui qui fait reculer le mal personnel par une simple parole de consolation. Le Christ ne se substitue pas à l'homme dans cette maîtrise du destin. Il suscite, ouvre, forme à ce combat. Quand le dernier ennemi sera

vaincu, la mort, Jésus remettra alors son Royaume à son Père. Mais pour l'instant l'humanité ne cesse de descendre aux enfers et, par la grâce du Christ, en remonter. L'espérance chrétienne, dont Péguy nous dit qu'elle fait l'admiration de Dieu, est la traduction pratique de l'affirmation de notre *credo* : Le Christ est descendu aux enfers, il est ressuscité »[4].

4. « La descente du Christ aux enfers. Problématique théologique », in *L&V* n° 87, mars-avril 1968, p. 62.

Dans cet article de 1968, Christian Duquoc montre comment ce thème de la descente du Christ aux enfers, introduite dans le *Credo* au quatrième siècle, doit être démythologisée, c'est-à-dire pensée non selon les représentations de la culture ancienne mais selon celles de nos contemporains. Cette figure sera donc analysée selon un registre non plus cosmologique mais anthropologique, afin d'en découvrir la signification originaire : « Interpréter, c'est changer le registre d'images afin de remettre en lumière la visée première, la seule qui importe au croyant » (p. 47). La citation mise en exergue ci-dessus synthétise des thèmes que l'on retrouve dans l'ensemble de son œuvre : Jésus, homme libre, et Christ libérateur, non pas contre le gré de l'homme mais selon la messianité originale qui apparaît dans l'événement Jésus le Christ. Le Messie de Dieu ne vise pas à se substituer à la liberté et à la responsabilité humaine mais à les renouveler par le don de l'Esprit.

En 1974, il publie *Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie*[5] où apparaît son souci de lier Jésus et Christ pour comprendre le Dieu qu'il révèle et, en 1977, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*[6] approfondit le dogme trinitaire qui est la marque de l'originalité du Dieu chrétien. Il reprend ces questions dans un ouvrage, plus ardu sans doute - mais que je considère, avec *Dieu partagé,* comme un de ses ouvrages majeurs : *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu. Essai sur la limite de la christologie*[7]. Après une première christologie jugée par lui comme trop définie par des questions étroitement universitaires[8], cet ouvrage pense la double nature du Christ à partir de la notion d'unité différenciée. La théologie de l'unité différenciée articule l'histoire du Nazaréen et la confession de foi pascale sous un triple mode : découvrir dans la vie du Jésus prépascal les marques anticipatrices de la résurrection ; comprendre la liberté de Jésus à l'égard de la mort, non comme une occultation de celle-ci, mais comme le choix d'une attitude prise au croisement

5. Publié au Cerf. En 2003, une réédition revue et augmentée est parue chez le même éditeur.

6. *Dieu différent* est également publié au Cerf.

7. Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève ; 9, Genève, Labor et fides, 1984.

8. *Christologie. Essai dogmatique : I. L'homme Jésus,* Cogitatio fidei 29, Cerf, 1968, *II. Le Messie,* Cogitatio fidei 72, Cerf, 1972.

de deux expériences : la foi inconditionnelle en la Promesse et l'expérience de l'injustifiable oppression.

Christian Duquoc souligne le caractère paradoxal du messianisme chrétien : « Jésus écarte la pathologie de la messianité : désirer ce que détient l'oppresseur. Il rend la messianité à sa valeur prophétique : la promesse de Dieu à l'opprimé, c'est qu'il n'y ait ni oppresseurs, ni processus d'exclusion »[9]. Cette christologie ouvre à une pneumatologie et à une perspective trinitaire originales : l'Esprit est le signifiant de l'écart entre Christ et Dieu : « Il désigne la distance infranchissable entre l'action de Jésus et Celui qu'il évoque : Dieu. Si question de Dieu il y a, elle ne surgit pas d'abord de la contingence ou de la négativité du monde, mais dans l'espace ouvert par l'originalité messianique de Jésus »[10]. En 2002, il remettra sur le métier une nouvelle approche christologique.

9. *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu, op. cit.* p. 176.

10. *Id.* p. 255.

L'unique Christ[11], informé par les récentes recherches historiques sur l'enracinement juif de Jésus, tente de comprendre l'unicité du Christ dans le contexte de rupture et de division qui a marqué le christianisme dès son origine : brisure entre Israël et l'Église, division des Églises, etc. Les théologies, écrit-il « se heurtent désormais à une question plus radicale [que celles des années '70] parce que moins imaginaire, plus historique : le caractère central du Christ, expression première de la foi en son unicité révélatrice et salvatrice, mis en difficulté par les pluralités religieuses, le déchirement judéo-chrétien et les cassures internes. C'est ce défi historique, et non plus philosophique ou anthropologique, qui est le socle de l'élaboration christologique proposée. »[12] Cette conscience aiguë de l'historicité s'accompagne d'une préoccupation constante pour les questions posées par l'institution ecclésiale.

11. *L'unique Christ. La symphonie différée,* Cerf, 2002.

12. *L'unique Christ..., op. cit.* p. 25, note 1.

Une Église au service de la Parole

« Le magistère, malgré son style souvent péremptoire, déclamatoire ou hyperbolique, n'est enfermé ni dans la tristesse ascétique, ni dans le sérieux sans faille. Il trahit une légèreté si subtile à l'égard de son passé que beaucoup la manquent. Elle signifie que la vérité de Dieu n'étant pas sa propriété, il ne peut en discourir que dans l'imperfection, conscient de la distance

qui le sépare de l'Absolu. Un magistère catholique qui ne serait pas habité par cet humour singulier, au second degré, risquerait de céder au fanatisme. L'Esprit l'en garde en ne cessant de manifester par la souplesse du peuple chrétien ou sa fronde que nulle décision humaine ne peut incarner sans distance l'Absolu. L'humour naît de cet écart. »[13]

13. « Rire, humour et magistère », in *Le rire : thérapie du fanatisme L&V* n° 230, 1996/5, p. 73.

Dans ce numéro de *Lumière & Vie* pour lequel le comité de rédaction avait joyeusement réfléchi sur le thème du rire, Christian Duquoc écrivit un éditorial où il souligne que le rire fait meilleur ménage avec le sérieux et la spiritualité authentique qu'avec l'intolérance, l'intégrisme et le fanatisme. C'est en ce sens qu'il propose un article sur un rapprochement apparemment incongru entre l'humour et le magistère : manière d'exprimer que la lucidité et l'humilité de l'institution ecclésiale à l'égard de ce dont elle a charge de se porter garante est essentielle si elle veut assumer cette tâche dans la fidélité à l'esprit évangélique.

L'insistance sur la messianité originale du Christ qui se dépossède de tout pouvoir, ne le conduit pas à évacuer la nécessité des réalités institutionnelles. Deux livres abordent cette question : *Des églises provisoires,* dans une perspective œcuménique, alors que *« Je crois en l'Église »* est davantage marqué par les problématiques internes à l'Église catholique romaine [14]. Mais, dans l'un et l'autre, il s'agit de penser la tension entre la nécessité des institutions et leur précarité - précarité non seulement historique, mais aussi eschatologique, car elles ne sont pas à elles-mêmes leur propre fin. Le sens aigu de la précarité des institutions, eu égard à l'absolu du Règne qui vient, ne le conduisait pas à sous-estimer leur nécessité mais à exiger davantage de lucidité et de modestie de leur part.

14. *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique,* Cerf, 1985 ; *« Je crois en l'Église ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Cerf, 1999.

En 1989, Christian Duquoc s'interrogeait ainsi dans un opuscule consacré à une réflexion sur le statut des femmes et des laïcs dans l'Église : « Existe-t-il un espoir que les intuitions généreuses de Vatican II sur le "service" comme forme de ministère, puisse effectivement évincer l'idéologie et la pratique attachées à la domination du symbole de "pouvoir sacré" ? »[15] Prenant à bras le corps des questions aujourd'hui encore irrésolues, il en traitait avec sérénité et acuité et soulignait les difficultés posées par les contradictions entre ce que l'Église proclame et ce qu'elle met effectivement en pratique.

15. *La femme, le clerc et le laïc. Œcuménisme et ministère*, (Entrée libre 4), Genève, Labor et fides, 1989, p. 66-67.

En effet, son ecclésiologie se construisait non seulement à partir des livres, mais également avec ce qu'il apprenait des nombreux groupes d'Église avec lesquels il fut amené à travailler et dont il saisissait les questions et parfois le malaise. Il s'agissait pour lui de retrouver la sève vive de l'Église, qui est d'être, animée par l'Esprit, au service de la Parole : « Les institutions ecclésiales, dans le temps de l'émancipation, ont pour finalité majeure de soutenir le croyant dans sa foi et de l'inciter par ce soutien à la tolérance. Les institutions ecclésiales, en fonction du jeu démocratique de nos sociétés, devront se faire suffisamment discrètes pour que la Parole de Dieu tienne d'elle-même sa puissance : elle n'a nullement besoin d'une manipulation ecclésiale de la société ou de la politique pour fonder sa crédibilité. La foi se fait question dès lors qu'elle ne projette pas de dominer »[16]. Ce Dieu que les Églises ont pour tâche de désigner, c'est le Dieu de l'Alliance dont la présence-absence au monde n'a cessée d'habiter Christian Duquoc, non seulement théologiquement mais également existentiellement par la conscience aiguë qu'il avait du tragique de la condition humaine.

16. *Christianisme. Mémoire pour l'avenir*, Paris, Cerf, 2000. Le titre est de l'éditeur ; celui qu'il aurait souhaité est celui-ci : « La promesse et l'obstacle. Un parcours conflictuel de la foi » (p. 123).

Dieu caché, Dieu fidèle

« La christologie a une fonction importante pour la pratique de l'Église. Si elle réussissait à établir qu'en régime chrétien, il est normal que Dieu soit en crise, les croyants cesseraient de voir dans la crise présente une dimension apocalyptique et destructrice d'espérance, ils la considéreraient comme l'horizon nécessaire de leur témoignage. Car là où Dieu est socialement évident et n'est l'objet d'aucune crise, il est notre production et non pas le Dieu de Jésus »[17].

17. « Le dieu de Jésus et la crise de dieu à notre époque », in *Aux sources de la foi : Jésus de Nazareth, L&V* n° 134, septembre-octobre 1977, p. 127.

Christian Duquoc analysait ici la crise de Dieu dans la société occidentale des années '70 : les théologies dites de la mort de Dieu entérinent la requête des Lumières de l'autonomie du monde au nom de l'humanité de Dieu en Jésus. À cela, il répond que si le christianisme met bien Dieu en crise, ce n'est pas en évacuant sa transcendance mais en révélant la puissance subversive du Dieu de Jésus Christ. Dieu est libérateur car il est, non pas le dieu des philosophes, mais celui qui se laisse affecter par l'humanité souffrante.

Dieu à la fois affecté et caché : affecté par l'humanité souffrante ; caché, puisque c'est dans le silence et la discrétion que Dieu se rend présent au monde. Face à cette question cruciale que constitue la présence de Dieu dans l'histoire, son dernier ouvrage, *Dieu partagé*[18], la reprend au croisement de la trajectoire métaphysique occidentale et de l'espace biblique. « L'alliance, telle que la Bible la présente, compromet Dieu avec les mouvements contradictoires de l'histoire, la révélation de sa réalité n'étant pas d'ordre conceptuel, mais pratique. Ce mode de manifestation exige la patience autant que la passion de son initiateur. L'histoire est à la fois le lieu de son accusation : si Dieu existait, […] il ne laisserait pas l'histoire à la déraison […]. L'histoire est également le terrain de sa justification : selon l'Évangile le Seigneur se range aux côtés des exploités »[19]. La philosophie moderne en voulant détacher Dieu du particulier pour l'universaliser par le concept a débouché sur l'agnosticisme ou l'athéisme ; ce faisant, elle a paradoxalement fait apparaître le caractère subversif de l'idée d'incarnation de Dieu.

18. *Dieu partagé. Le doute et l'histoire*, Cerf, 2006.

19. *Dieu partagé, op. cit.* p. 286.

Dieu est partagé car, engagé dans l'histoire, son action est néanmoins inefficace tant qu'elle n'est pas relayée par son partenaire humain. Partagé aussi, parce que le projet de Dieu dépend d'un partenaire dont la faiblesse et le peu de fiabilité frappent d'un « coefficient d'incertitude »[20] la réalisation. On retrouve magistralement synthétisées dans ce dernier livre les grandes thématiques qui font la marque de la pensée de Christian Duquoc et le dialogue avec les grandes œuvres de la culture philosophique et contemporaine qui habite toute son œuvre.

20. *Id.* p. 296.

Une théologie de l'écart

En 1991, il évoquait dans la Postface au numéro consacré à « la mort et les vivants », l'inouï de l'Alliance :

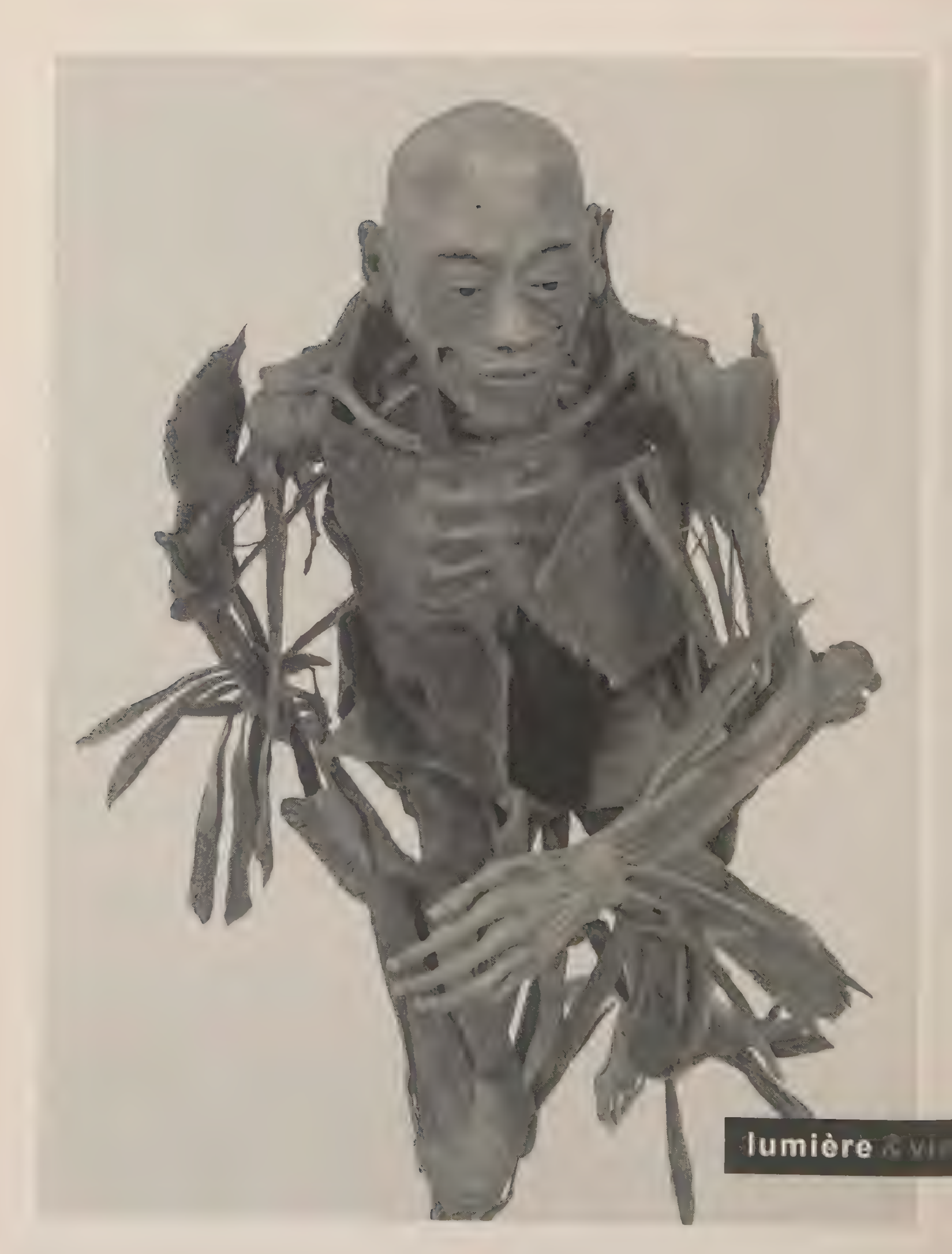
« La mort est ce qui, par essence, dit la non-maîtrise de l'être humain, sa finitude radicale. Elle est le non-savoir par excellence. Aussi est-elle dans son anticipation imagée ce qui requiert le croyant de se remettre intégralement à celui qui a la maîtrise de la mort parce que, Créateur, il a maîtrise de la vie. La foi désigne cet acte inconditionnel de remise à un Autre. Remise inconditionnelle de soi à un Autre mais pas à n'importe

quel autre puisque, dans la tradition biblique, le Créateur qui a la maîtrise de la vie et de la mort, fait Alliance avec les humains. L'Autre à qui l'on se remet parce que la mort nous démet de nous-mêmes est celui qui est fidèle et sans repentance dans son Alliance, expression de l'amour qu'il porte aux humains. La mort ôte tout faux-fuyant puisqu'elle supprime toute maîtrise. Si la relation est première, si la communication est la vie, un seul partenaire peut faire qu'elles ne se néantisent dans la mort : le Dieu fidèle »[21].

21. « Postface : la mort et la foi », in *Lumière & Vie* n° 204, 1991, p. 114.

La théologie de Christian Duquoc est une théologie de l'écart et c'est pourquoi elle allie liberté et fidélité à un point tel qu'elle nous permet de comprendre que la condition d'une pensée vive et féconde c'est que, sans cesse, l'une et l'autre mutuellement se nourrissent. Au chagrin que nous laisse son départ impromptu se mêle la gratitude pour tout ce travail et cette œuvre qu'il nous lègue. Puissions-nous, les un(e)s et les autres, nous inscrire dans ce sillage d'une théologie de la confiance et de l'espérance, contre toutes les tentations de peur et de repli.

Isabelle CHAREIRE


lumière

Jean-Philippe PIERRON enseigne la philosophie à l'Université Jean Moulin à Lyon. Il est l'auteur d'amples réflexions éthiques sur l'adoption et le témoignage (*On ne choisit pas ses parents. Comment penser l'adoption et la filiation ?* Seuil, 2003, et *Le passage de témoin. Philosophie du témoignage*, Cerf, 2006).

Jean-Philippe PIERRON

« Our Body » : le Corps profané ?
Retour sur une exposition

L'exposition « Our Body » - Notre Corps - s'est tenue à Lyon durant l'été et l'automne 2008. Exposition, événement, elle a pris place à la Sucrière, lieu de la Biennale d'art contemporain. Elle a nourri alors l'équivoque. Les corps présentés étaient-ils des corps représentés ? S'agissait-il là d'une représentation artistique du corps mort tel qu'on la trouve présente dans l'interrogation sur la question des frontières de l'humanité dans le travail de Serano[1] photographiant des cadavres, dans l'actionnisme viennois ou dans les féeries plastinées de von Hagens ? Ou était-il plutôt question d'une exposition anatomo-clinique, travail scientifique voulant donner quelques informations sur la vérité scientifique du corps, dans une version moderne grand public des écorchés présents dans les salles de dissection ?

Représentation, exposition ou spectacle de foire, à la manière d'une macabre foire du trône donnant à voir un nouveau cabinet de curiosités depuis que la proclamation de la dignité interdit d'exposer des « monstres » humains ? Notre hypothèse de lecture est que, sans vouloir trancher entre ces trois éléments, cette exposition enregistre la dernière pulsation en date d'un spectaculaire, long et lent processus de sécularisation à l'œuvre en Occident. Celui-ci se manifesterait et se concrétiserait dans la manifestation d'un corps exposé, ce corps étant présenté comme étant « notre » corps.

Mais du corps de quel homme est-il ici question ? De tous les hommes, dans l'anonymat de l'écorchure, ou de l'homme oc-

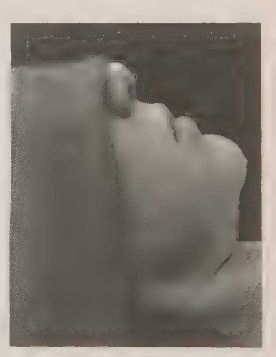
1. Voir par exemple « The morgue (Aids Related Death II, 1992 » ou bien encore The morgue (Child Abuse), 1992.

← Gunter von HAGENS, *L'homme qui court*, corps humain plastiné, exposition «Our Body», Lyon 2008.

cidental qui, ayant rompu avec l'exaltation anthropocentrique, s'interroge sur son statut de vivant parmi les vivants ? Inversion de la parole christique disant « ceci est mon corps », le corps divin disant la destination du corps humain – on pense également à Kantorowicz et aux deux corps du roi, l'effigie servant de médiateur pour un corps royal qui ne meurt jamais -, l'exposition « Our body » explicite la vérité du « ceci est notre corps » dans le désarroi d'un corps écorché. Présenté sous impression polymérique, sans références autres qu'à sa matérialité, il n'y aurait rien d'autre à voir que le corps. L'annulation de sa fonction référentielle, symbolique et expressive, le destituerait de son universelle humanité consacrant une manière de mort de l'homme.

Andres SERRANO, *Méningite fatale II*, 1992, de la série *The Morgue*.

1. Corps profane.



Andres SERRANO, *Pneumonie infectieuse*, 1992, de la série *The Morgue*.

Exposition anatomique, cabinet de curiosité, opportunisme commercial qui vend du scandale et cultive le goût inquiet pour le morbide, cette exposition est tout cela à la fois sans doute. Elle est le signe fort d'une modernité qui concrétise une véritable profanation du corps, au sens où René Rémond pouvait utiliser cette expression à propos de la sécularisation des mœurs, dans son livre *Les religions et l'Europe*.

Profanation, l'expression joue sur l'assonance du mot. Il s'agit là d'un processus qui laisse entendre comme la manifestation d'un sacrilège, mais avec la difficulté de savoir ce qui peut être sacrilège dans une société qui ne connaît plus de sacré. Mais profanation s'entend également comme un processus qui consiste à rendre l'ensemble du réel profane, c'est-à-dire susceptible de pouvoir être traité et instrumentalisé, obéissant aux lois générales de la nature, à la logique du vivant. Ainsi, exposer publiquement des écorchés, c'est achever le travail anatomique de Vésale et de sa *Fabrique du corps humain*[2], qui se trouve, lui, à l'autre bout de l'histoire de la désacralisation du corps humain en Occident.

Le corps que nous connaissons le mieux, c'est le cadavre. Mais ce corps connu interrogera ce qu'il pourra en être du corps reconnu en son humanité ! Toujours est-il que nous sommes passés de l'anatomie d'une machine, à l'anatomie généralisée du monde commun sous la métaphore générale d'une constante macabre : la mort comme vérité du réel. « Ouvrez quelques cada-

2. André VÉSALE, *De humani corporis fabrica libri septem* (*A propos de la structure du corps humain en sept livres*), Bâle, 1543.

vres », disait encore Bichat à qui voulait apprendre la médecine. « Visitez quelques cadavres », semble nous dire cette exposition, vous qui voulez en apprendre sur votre modernité d'hominidé.

Si ce qui est plus profond, c'est la peau, exposer des corps sans leurs peaux, les livre à l'énigme de leur fonctionnement, se débarrassant à bon compte de l'idée qu'il y aurait un mystère du corps humain. Plus de mystère ; qu'une énigme ! L'humanité du corps ne serait pas dans sa portée expressive ; elle se condenserait dans la seule extériorisation. Là se concentre la pulsion scopique de tout l'Occident qui, plutôt que d'entendre, ou de toucher le corps, survalorise le voir. Pourtant, dans l'exaltation du voir, présente dans la prétention d'être le plus objectif possible, il y a un tour de passe-passe. Croire que présenter le corps construit par une vision médicale dans le simple appareil de son anatomie, serait présenter un corps libéré de toute imagerie, non contaminé par des participations imaginaires, est encore un fantasme.

Le corps exposé dans « Our Body » relève de ce « désir le plus archaïque de voir et de savoir le corps de l'autre, de l'ouvrir, de le pénétrer et le découper »[3], comme si le voir était l'assurance du savoir. La ruse de la présentation anatomique est de sublimer cette pulsion, et de lui donner un semblant de légitimité, masquant sous l'appareillage de la scientificité, la jouissance fantasmatique du voir. L'écorché jouant aux échecs, le cadavre sur un vélo, deviennent emblèmes de l'homme conçu comme mécanique sans profondeur.

Livrés sans livrées au droit de regard inquisiteur des visiteurs, ils nous interrogent pour savoir si cette logique du vivant présente dans le vivant exhibé ne fait que replacer l'homme dans le grand tout indifférenciant des vivants. De ce point de vue, méditer sur l'écorché va bien au-delà de la « classique » méditation sur le squelette ! Le romancier peut écrire : « Un squelette... ne ressemble plus à un homme… Le squelette est un jouet - je crois avoir fait là une observation profonde. L'importance de la mort réside dans la vie… L'importance de la mort réside dans ce qui est encore visible de la vie… De même, ce n'est pas le cadavre qui importe dans la mort, mais le mort »[4]. L'écorché, c'est le corps à la limite ; l'homme aux frontières du quelqu'un et du quelque chose. C'est un je-sujet rentrant dans le rang des objets. Et cette lente défiguration interroge ce qu'il peut en être de nos reconnaissances de l'humain par-delà ce qui le rend méconnaissable.

3. Pierre FEDIDA, « L'anatomie dans la psychanalyse », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°3, p. 125.

4. Vergilio FERREIRA, *Au nom de la terre*, Gallimard, 1992, p. 244.

Qu'est ce qu'un cadavre alors ? Il y a violence à ne faire du cadavre qu'un résidu, un reste immonde, une catégorie particulière de déchet. Cette idée est insoutenable pour toute culture qui fait du cadavre l'objet de rites d'interactions singuliers et qui génère un univers symbolique qui lui est propre. Mais alors, le cadavre serait-il donc un déchet à part ? Il n'est pas inutile de se souvenir de l'étymologie latine du mot cadavre, *cadere* se déclinant dans deux directions. D'un côté, elle renvoie à l'idée d'une chute de haut en bas, chute neutre du point de vue axiologique (la chute étant encore présente dans l'idée du dé-chet.) D'un autre côté, elle adjoint à l'idée de chute celle d'une déchéance, qui est dégradation ontologique, laquelle est associée à une signification temporelle - cadence et dé-cadence.

Figure travaillée aux limites de la défiguration, le cadavre touche l'identité humaine. L'humanité du cadavre connaît une triple déroute : celle d'une intégrité mise à mal - processus de désintégration mécanique ; celle qui la dépouille de son intimité - le milieu interne devient tout entier extériorité ; et enfin celle qui engendre la disparition des signes expressifs d'une intériorité personnelle, la figure humaine devenant une image personnelle en suspens.

2- L'art et l'expressivité du corps.

L'art contemporain a séparé le souci de la figuration et celui de l'expressivité, jusqu'à cultiver le geste transgressif. Privilégiant l'intérêt pour l'expression, il n'a cessé d'imaginer ce qui fait l'expressivité de l'humain au-delà de ses figures. Longtemps, l'art figuratif a sublimé la figure corporelle, suspendant le temps de la défiguration pour faire du cadavre une figure plus vraie que nature. Une esthétique a envisagé la figure cadavérique comme sublimation de la figure humaine, dans une préfiguration du corps céleste. On pense ici à l'esthétique de Carpaccio, au gisant, au masque mortuaire, au corps dont le processus de détérioration est congelé dans une fixation en une forme stable et suspendue. Le cas du gisant dans l'art sépulcral est ici emblématique. Ou bien encore celui des *memento mori* tels qu'on en trouve encore une expression dans la gravure de Dürer, *Le chevalier, le diable et la mort*, bien que, cette fois-ci on se trouve précisément à un travail sur les frontières.



Franci BACON, *Autoportrait*, 1971, huile sur toile, MNAM, Paris.

L'art contemporain, lui, envisage la figure cadavérique comme ce qui ne fait plus ni sens, ni signe, livrant la matière à elle-même dans la rude présence d'un onirisme de l'élémentaire : les chairs, les organes, le sang. C'est bien ce corps-là qui est fait objet d'une exposition. L'esthétique contemporaine qui s'attache au cadavre se livre à autre chose et bien davantage qu'une satisfaction fascinée pour le morbide. L'esthétique contemporaine travaille à penser les forces qui poussent les matières jusque dans l'informe pour faire apparaître cette ligne dynamique, cette frontière où la puissance expressive de la matière est livrée pure de toute forme, comme cela apparaît dans la peinture de Francis Bacon.

En ce sens, l'intérêt des artistes contemporains pour le cadavre est un intérêt moins pour la forme humaine elle-même qu'une visée traquant les subtiles ruptures de l'ordre par le désordre. On interroge alors cette matière sans figure qui livre l'élémentaire sans la livrée de la bonne figure. Cette esthétique du cadavre trouble la frontière rassurante et croit-on assurée de la vie et de la mort, du sommeil et de la mort, de la sérénité et de l'inquiétante étrangeté. Ainsi en va-t-il du travail du new-yorkais Andres Serano qui photographie les corps déposés à la morgue dans l'invention désenchantée d'une nouvelle figure-interprétation du gisant : une matière sans manières.

Dans une autre perspective, mais toujours en posant lui aussi la question des frontières, telle est aussi la plastination d'un Gunther von Hagens. Ce travail qui n'ambitionne pas d'être artistique, œuvre d'un médecin autrichien, a pourtant reçu un écho considérable chez les plasticiens, attentif à cette présentation sans concessions de « nouveaux écorchés. » Des corps écorchés sont présentés dans des situations ordinaires - joueur de basket, homme assis à une table, etc. La matière du corps cadavérique est donnée dans la rugosité imposante de son être-là, ouvrant une rêverie de la matière à une visée ontologique questionnant son être même. Le cadavre est dépouillé. Dépouille mortelle débarrassée de toute la culture qui l'habillait de formes symboliques, de la nature qui l'habitait de forces : il est donné dans la nudité implacable de son être-chose. Au-delà du vivant, mais au-delà du beau ou du sublime, cette esthétique de la matière prenant le cadavre pour objet est une esthétique qui pétrifie parce qu'elle est donnée élémentaire, livrée de l'élémentaire. Cet être qui est-là, est-ce encore nous ?

3. Le corps et la perte de l'imagination du semblable.

Il s'agit là de « vrais » corps humains, dit l'annonce de l'exposition « Our Body », interrogeant alors ce qui fait la vérité du corps humain, si elle n'est pas épuisée dans son extériorisation anatomique. Comme toute culture, notre civilisation technologique a fini par élaborer un cadre général d'interprétation du corps. Dans ce cadre, le corps et ses expériences limites - le vieillissement et le handicap, le sport de compétition, la maladie et la mort -, fait l'objet d'une interrogation.

Entre le corps idole et le corps icône, une dialectique est en discussion pour déterminer si le corps n'est qu'une chose dont il faut se débarrasser ou s'il mérite d'être respecté, et si oui, en quel sens. C'était déjà la vérité du cri d'Antigone dans la portée éthique de son geste de sépulture. On se demande si c'est un homme, ce cadavre à la figure méconnaissable. Le corps mort désigne-t-il la contrée limite de l'humanité et de sa dignité, que l'on enferme sous la figure du mort-vivant ? De ce point de vue, l'interrogation portée sur le statut du cadavre exposé, sinon exhibé – *exhibition* dit l'anglais pour exposition - porte sur ce qu'il en est de son humanité, si ce n'est pas là la défaite de l'humanité.

Cette question est contemporaine d'une contestation radicale d'un humanisme anthropocentré, qui s'en prend, pour cette raison, à sa figure sensible : le corps. Cette contestation, est présente aussi bien dans la critique des corps vieillissants - le « corps légume », dans le travail des artistes contemporains qui traquent la frontière, présente dans le corps cadavre, entre le quelqu'un et le quelque chose, mais aussi dans les philosophies de l'environnement et le projet d'une éthique pour l'animal, qui d'un point de vue bio-centrique efface la frontière homme-animal-vivant.

L'enjeu relatif au statut singulier (ou non) du corps de l'homme parmi les corps vivants nous semble l'arrière plan des réflexions sur le cadavre humain. Penser à nouveaux frais une éthique du corps, pour le corps aujourd'hui revient à sonder les soubassements d'une anthropologie philosophique malmenée quant à ce qu'elle atteste de ce qui fait l'humanité de l'homme. Notre hypothèse est que la perte des signes identifiants extérieurement l'humain (sa figure, sa posture de station debout, sa ca-

pacité à jouer des personnages sociaux, la faillite de sa motricité, etc.) dans le cadavre, concentre sur ce dernier quelles peuvent être les ressources travaillant à un humanisme de l'homme précaire. Cela engage une réflexion sur la possible reconnaissance de l'homme devenu méconnaissable, aux yeux d'autrui, voire à ses propres yeux.

Si reconnaître, ce n'est pas simplement identifier, mais attester du lien fondamental qui soutient la communauté humaine, n'est-ce pas la perte de l'imagination du semblable, dont aujourd'hui le cadavre est le centre et la victime ? Les inquiétudes, prises entre fascination et contestation, qu'a soulevées l'exposition « Our Body » ne tiennent-elle pas à l'effondrement de « ce lien du commun qui soutient l'humanité et qui n'est conquis qu'au travers de pratiques imaginatives »[5] ? L'enjeu éthique que pose le statut du corps ainsi exposé consiste alors à contester l'imagerie qui le chosifie, qui le naturalise, dans le langage objectivé de l'anatomie et de l'impression des polymères : la réification du cadavre.

5. Myriam REVAULT D'ALLONNES, « A l'épreuve des camps : l'imagination du semblable », dans *Fragile humanité*, Alto/aubier, 2002, p. 150.

Ce que l'exposition *Our Body* cultive, c'est l'ambiguïté entre expression et extériorisation du corps. L'anatomie tire du côté de l'objectivation - du quelque chose ; mais la mise en scène cultive une expressivité ouvrant sur le quelqu'un. On s'interroge et s'inquiète alors davantage. D'où viennent ces corps ? Les personnes ont-elles consenti à leur exposition ? Que deviendront-ils ? L'humanité du cadavre pose donc un problème d'expression, bien plus qu'un problème de composition. « La signification humaine est donnée avant les prétendus signes sensibles. Un visage est un centre d'expression humaine, l'enveloppe transparente des attitudes et des désirs d'autrui, le lieu d'apparition, le point d'appui à peine matériel d'une multitude d'intentions. De là vient qu'il nous paraît impossible de traiter comme une chose un visage ou un corps même mort. Ce sont des entités sacrées, non pas des données de la vue »[6].

6. Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, (1942), PUF, 1977, p. 181.

Le cadavre est donc une forme donnée comme une totalité, la figure humaine, avant d'être un composé, promis à une décomposition prochaine. Ne sommes-nous pas convoqués ou provoqués alors à stimuler nos imaginaires, par l'élaboration d'une poétique du corps, après qu'aient disparues les représentations humanistes traditionnelles du corps humain ?

Jean-Philippe PIERRON

Bible

Joëlle FERRY, ***Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé... »***, Lectio divina n° 221, Cerf, 2008, 288 p., 30 €.



Une brève introduction méthodologique trouvera sa réponse dans une conclusion intitulée « Ouverture », en diptyque terminal. L'œuvre est prise dans sa globalité comme un tout, non comme un jeu hétéroclite, un « labyrinthe » (p. 80, 97). Cette ouverture est l'entrée véritable dans la lecture du livre prophétique, non plus celle produite par l'exégèse qui commente, celle de notre livre, mais l'interprétation du lecteur, poussé à son tour à une démarche d'appropriation personnelle. C'est à lui d'entrer dans la dynamique d'une lecture participative à construire, non donnée normativement ou consacrée par l'histoire. C'est dire à quel point l'auteur insiste sur la meilleure technique d'approche des sens possibles d'un texte fondamental. Cette allégeance de l'auteur à la souveraineté de la Parole irréductible de Dieu réjouit. Un bonheur d'expression permet de clôturer sur les derniers mots d'une « adresse » au lecteur : « C'est le temps de chercher et de se laisser trouver, le temps de lire et de se laisser transformer » (p. 244).

Ouverture donc, sur les soixante-six chapitres d'Esaïe, à partir d'une étude à la fois synchronique et canonique, qui n'exclut nullement la perspective diachronique, où toute technique de clarification du sens est considérée comme un simple outil à son service. Dans une telle orientation, les théories de Paul Ricœur sont analysées et appliquées.

L'un des points-clé de cet « Esaïe » est l'émergence d'un livre unique en deux parties, qui rompt avec la tradition paresseuse qui consistait à valoriser trois rédacteurs successifs sans liens entre eux. L'auteur démontre l'unité du livre, considéré dans son élaboration multiséculaire, harmonisé par son dernier rédacteur. L'ensemble est privilégié sur la partie et l' « architecture » (p. 37) sur la « structure », sans exclusive. C'est une oeuvre que nous lisons ici et maintenant, écrite pour nous. Son sens définitif ne nous est pas livré à tel ou tel moment précis du texte, du lieu ou du temps de l'histoire, mais se dévoile au fil des chapitres qui, pour chacun d'eux, a besoin des autres, supports du sens qui se construit « avant et après ». Il ne nous est donné, au mieux, qu'au bout du parcours achevé de la lecture. C'est pourquoi nous découvrons que lire c'est « durer dans le texte », « se souvenir » (p. 242) en permanence.

Le thème de l'endurcissement du cœur, par exemple, reçoit un développement conséquent et pose la question de l'implication directe d'un Dieu vengeur, qui pousserait l'homme à la faute. La responsabilité céleste, ainsi engagée par le truchement de son prophète, placerait-elle le Créateur dans une position ambiguë ? L'analyse des diverses positions critiques sur ce thème et d'autres, peut troubler le lecteur, sans pour autant clarifier le questionnement, d'autant plus que la conclusion apportée par l'auteur perd en netteté s'il ne fait pas la synthèse des points

de vue, pour les trier et dégager le sien (ex. p. 148, 208…). Fallait-il exploiter amplement des gisements critiques contestables du passé récent ou ancien, puisque ce travail n'est pas une thèse ? (p. 8)

Peut-on conclure de façon abrupte à la « responsabilité » de Dieu qui envoie un « souffle de torpeur » sur son peuple ? Oui parfois, car on comprend que Yhwh l'a suffisamment averti et qu'il s'est lassé. Il ne l'extermine pas comme lors du Déluge, mais peut agir comme à Babel. C'est pourquoi il parlera la langue des sourds, des aveugles ou des ivrognes. Peut-être alors, les sourds entendront-ils et les aveugles verront-ils ? Dieu est dans le dépit amoureux, mais il s'agit de sa Gloire et de la vie de l'homme, son image.

Une question demeure, celle de l'approche par thèmes utilisée par l'analyse. N'y a-t-il pas le risque, par l'accent mis sur tel aspect du texte, de perdre la synergie qui s'établit dans le texte hébreu entre des oppositions constantes et quasi binaires, (l'auteur en parle) voire ternaires, entre conversion et péché, écoute et surdité, confiance, foi et désespoir, salut et perdition, petit « reste » et universalité… ce qui contredirait la volonté de globalité exprimée en introduction ? Peut-on conclure enfin, sur l'apothéose prophétique du nouveau ciel et de la nouvelle terre sans observer que l'image ultime du prophète Esaïe est une vision d'apocalypse ou de champ de bataille, « un sujet d'horreur » et non de salut pour tous ?

Jacques MOURIQUAND, ***Ancien Testament : quelles vérités historiques ? Les bouleversements de la recherche actuelle***, Labor et Fides, 2008, 154 p., 18 €.

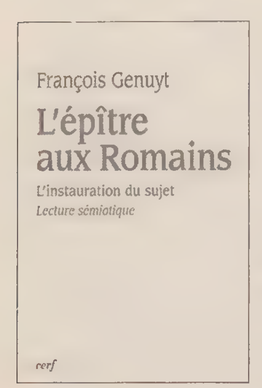


L'exploitation idéologique des textes bibliques ne date pas d'aujourd'hui. Au nom d'une sainteté que l'on s'approprie, il est aisé de leur faire dire ce qui convient à l'air du temps, fondamentalismes dépassés, idéologies, passions. C'est pourquoi ce petit livre est le bienvenu. Il ne s'agit pas de sacraliser la Parole dont on croit cerner le sens, ni de la désacraliser, mais de la comprendre avec plus de vérité. Les sciences actuelles sont porteuses des découvertes récentes qui modifient profondément l'image séculaire qui était la nôtre. Elles ne sont jamais l'ennemie de la foi, qui ne peut être qu'évolutive, mais la clarifient. La vérité biblique est souvent plus proche du mythe que de l'histoire, mais cela ne dévalorise en rien la pensée divine, pour nous permettre de l'approcher en un mystère vivant.

Cet ouvrage a pour projet de vulgariser ces découvertes, exposées par ailleurs dans des ouvrages récents (p. 151), des émissions télévisuelles (p. 7). Cette visée d'un large public (non pas le sérail des spécialistes déjà informés) a une vocation missionnaire d'information et s'inscrit dans notre époque. Il faut lui en savoir gré.

Olivier LONGUEIRA,
agrégé de lettres

François GENUYT, ***L'Epître aux Romains***, Cerf, 2008, 224 p., 22 €.



Comment faire parler un texte? On connaît la difficulté de la *Lettre de Paul aux Romains*. On ne peut donc que se réjouir quand se multiplient les chemins d'accès à une juste et bonne compréhension de cette épître, autant d'occasions qui nous sont offertes pour essayer d'y voir un peu plus clair !

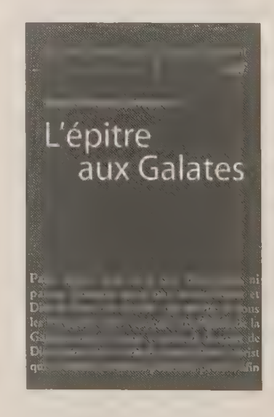
François Genuyt, dominicain, membre du CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux), nous propose dans son livre une approche sémiotique du texte paulinien. La méthode de lecture sémiotique se propose de décrire l'organisation de la signification d'un texte, et c'est donc à cela que l'auteur s'attache: décrire l'univers de signification de l'épître, au travers d'un parcours figuratif qui tente d'articuler les nombreuses figures dont regorge le texte, comme *la loi, la foi, la justice, la grâce, l'amour*, pour n'en retenir que quelques-unes.

La difficulté principale de cet ouvrage, en plus de la complexité première de l'argumentation de Paul, tient à la méthode de lecture utilisée qui risque de paraître « technique » à bien des lecteurs étrangers au langage et au fonctionnement de la sémiotique littéraire, même si quelques pages d'introduction méthodologique tentent d'apporter quelque aide.

Mais l'intérêt majeur d'une telle lecture est évidemment qu'elle s'en tient au texte sans (trop) avoir recours aux multiples éclairages apportés par des siècles d'interprétation et de débat théologique. Patiemment et au fil du texte, on redécouvre le cœur du message de Paul : comment derrière la *foi* comme derrière la *Loi*, il y a d'abord l'amour gratuit de Dieu pour ses fils, et comment, par grâce, tous sont justifiés par la foi. La lecture de François Genuyt suit à la trace la figure de ce juste « *qui par la foi vivra* ». *Sujet adamique sans loi, sujet assujetti à la Loi, sujet universel établi sous le règne de la grâce*: comment *s'instaure le sujet* (sous titre du livre) par-delà les divisions qui le traverse ? Et la question n'est pas sans importance, parce qu'assurément le texte parle de toi, lecteur !

Jean-Luc-Marie FOERSTER, o.p.

Jean-Pierre LÉMONON, ***L'épître aux Galates***, Cerf, 2008, 232 p., 30 €.



Dans son introduction, l'auteur montre que les destinataires de la *Lettre* sont des habitants du sud de la province romaine de Galatie, habitants que Paul a personnellement visités lors de ses trois voyages. Il note que les « agitateurs venus d'ailleurs » sont des gens qui « prétendent proclamer l'Évangile » et « se réclament des pratiques de l'Église de Jérusalem ». Après un bref historique des structures successivement découvertes dans le texte, il fait sur ce

point une proposition personnelle. Et il énumère enfin « les grands thèmes de la lettre » : la foi du Christ, source de la justification ; vérité de l'Évangile paulinien et communion (« avec ceux qui ont été apôtres avant lui ») ; de la foi d'Abraham à la bénédiction des nations en Jésus Christ ; une interprétation renouvelée de l'Écriture (« relue [par Paul] à la lumière de la foi en Christ ») ; le Christ, destinataire de la Promesse ; Promesse et Loi ; adoption filiale et don de l'Esprit. Tous ces thèmes sont présentés avec l'érudition et le talent bien connus de l'auteur. Pour ma part, je ne pourrai plus travailler *Galates* sans consulter son ouvrage.

Je me suis réjoui de trouver enfin la 'foi *du* Christ' dans un commentaire francophone. Quelques exemples. L'Évangile qu'ont accueilli les Galates est « celui de l'homme justifié par la foi *de* Jésus Christ » (p. 45). Cette foi « peut être comprise comme la confiance parfaite du Christ au Père jusqu'à la croix » (pp. 46-47) ou comme « la fidélité du Christ Jésus à la mission que le Père lui a confiée » (p. 100). On la retrouve dans la définition de la *grâce de Dieu* (Ga 2,21) : cette grâce, « c'est la justice qui vient par la 'foi *de* Jésus Christ', c'est-à-dire sa fidélité jusque dans sa mort » (p. 105, note 21). C'est également d'elle qu'il s'agit quand Paul évoque la mission pédagogique de la Loi (Ga 3,23-26) : « Paul discerne avec soin deux périodes : celle d'avant la manifestation de la foi *du* Christ et celle d'après la venue de celle-ci » (p. 48). Et c'est encore à elle, semble-t-il, qu'il est fait appel pour expliquer ce que fut l'*écoute de la foi* (Ga 3,5) par les Galates : ceux-ci « ont répondu avec confiance à la première proclamation dont l'objet était Jésus Christ crucifié » (p 114).

Applaudissant l'apparition de la foi *du* Christ en Ga 2,16, je suis déçu de ne pas la retrouver au verset 20 sous la forme de 'foi *du* Fils de Dieu'. Ce manque n'est expliqué que dans une note de critique textuelle et de manière discutable : « Il ne s'agit plus du Christ, mais du Fils de Dieu ; aussi, au verset 20, s'agit-il de la foi au Fils de Dieu » (p. 97, note c). Il s'ensuit très logiquement qu'en Ga 3,26, les baptisés, bien qu'ayant *revêtu Christ,* deviennent *fils de Dieu* non pas, comme ce serait logique, par la foi qu'ils vivent *en* Christ (*dia tês pisteôs én Xristô*), mais par leur « foi en Christ », ce qui, pour l'auteur, semble bien être synonyme de foi *au* Christ.

En 1906, G. Kittel déplorait l'indifférence de ses pairs devant un article de 1891 dans lequel J. Haussleiter insistait sur la distinction entre foi *du* Christ et foi *au* Christ. Ce que cet auteur a trouvé en *Romains*, ajoutait Kittel, je l'ai moi-même trouvé en *Galates*. Et il concluait par cette recommandation : «Il faut de toute urgence cesser de faire silence sur les thèses que Haussleiter a présentées (…) sans se soucier de l'opinion de ses pairs ». Mais ce silence de règle s'est indéfiniment prolongé dans le monde francophone. Par exemple, en 1980, dans son beau livre sur « la foi de Jésus-Christ », J. Guillet affirme que, chez Paul, pas une des huit mentions explicites de la 'foi du Christ' « ne peut signifier directement la foi vécue par Jésus », ce qui l'amène à ne trouver cette 'foi' qu'en explicitant l'implicite des Évangiles. Dans ce contexte, je reçois le livre de J. P. Lémonon comme un progrès décisif. Même s'il le fait de façon incomplète, il introduit enfin dans un commentaire francophone ce qui est au cœur de l'Évangile paulinien : la foi du Christ.

Paul-Dominique DOGNIN, o. p.

André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE, Lucie KAENNEL, ***Introduction à la théologie systématique***, coll. *Lieux théologiques*, Labor et Fides, Genève, 2008, 622 p., 25 €.



Ce manuel, fruit d'une collaboration de dix théologiens universitaires, vient avec bonheur combler un vide dans l'espace francophone protestant. On peut rapprocher cet ouvrage de ceux que les étudiants et le public cultivé ont à leur disposition, du côté catholique, avec *l'Initiation à la pratique de la théologie* (Cerf, 1982) , ou le *Manuel de théologie* dirigé par Joseph Doré (Desclée, 1991) ou celui de Hans Waldenfels (Cerf, 1990) pour ne citer que les plus courants, à côté d'autres dictionnaires de théologie plus récents.

Cet ouvrage se présente comme un outil de travail pour l'apprentissage théologique selon une visée pédagogique très claire et vraiment bien conçue. Pour ce qui est des textes, il est composé de deux parties principales *Prolégomènes* et *Dossiers thématiques*. Une *Reprise pédagogique* donne ensuite des pistes de travail sur chacun des chapitres, sous forme de questions qu'un lecteur individuel pourra reprendre ou qui permettront aisément un travail d'appropriation en groupe de travail.

Les cinq chapitres de la première partie constituent une épistémologie du travail théologique, un méta-discours, en s'affrontant aux thèmes classiques de la théologie fondamentale : croire et penser, Écriture sainte et confession de foi, l'ancrage de la dogmatique dans la réalité, les assertions de la foi et leurs articulations, la construction d'une théologie.

La seconde partie déploie neuf dossiers : l'anthropologie théologique, le salut, le Christ, l'Esprit, Parole et sacrements, l'Église, l'eschatologie, la création, Dieu. L'option théologique de placer la question de Dieu à la fin s'explique « en modernité [car elle est] détachée d'une considération de type chronologique et l'ordre du monde, du cosmos et de l'humain y est foncièrement décalé de l'ordre des causes, productrices, exemplaires ou finales ».

Les 133 pages d'*Annexes* en fin de volume offrent des ressources documentaires très utiles pour un apprentissage qui ne saurait se limiter à transmettre des informations. Ainsi le *Glossaire des personnes* offre 54 entrées de *Anselme* à *Zwingly* en passant par *Irénée* ou *Rahner* qui, en quelques lignes, permettent de situer un auteur et les grands axes de sa pensée. De même le *Glossaire des notions* présente des définitions qui de, *analogie* à *trinité,* en passant par *forensique,* donnent l'étymologie et la signification des termes usuels du vocabulaire théologique. Nous trouvons aussi 49 pages de bibliographie méthodique, qui donnent non seulement les références citées mais aussi des moyens pour aller plus loin parmi les instruments de travail et les ouvrages liées aux thèmes abordés. Trois index enfin, onomastique, thématique et biblique, complètent le dispositif avant une table des matières très détaillée.

On l'aura compris, nous avons là un ouvrage fort bien construit qui fournit une première compréhension de la théologie protestante contemporaine dans l'aire francophone occidentale, en grande partie tournée vers l'espace germanophone. Le cahier des charges auquel les auteurs se sont pliés dans chacune de leur contribution permet de lire les chapitres séparément tout en gardant une même structure, avec des renvois qui évitent les répétitions. Chaque chapitre a donc une taille à peu près égale et un plan toujours identique dans lequel après une introduction du thème, on trouve un état de la question qui passe en revue les données bibliques, les moments historiques majeurs, les options de la Réforme (Luther, Calvin, l'orthodoxie protestante et la théologie libérale), les défis et enfin une synthèse systématique dans laquelle l'auteur affiche son point de vue personnel. Cette dernière sous-partie est souvent remarquable parce que les auteurs se sont vraiment soumis à l'exigence d'offrir une véritable synthèse dont on ne peut que saluer l'effort de pensée qu'il suppose.

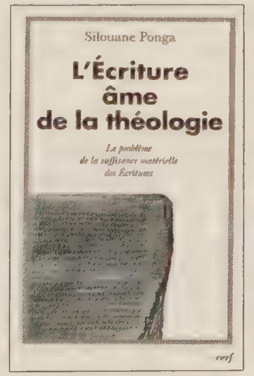
Une autre qualité de ce manuel réside dans son ouverture œcuménique qui ne cache ni le consensus croissant sur certaines questions, comme celle du salut (Birmelé le souligne, par exemple p. 215), ni les divergences entre les différentes familles chrétiennes qui sont présentées avec un très louable effort de clarté et d'objectivité irénique.
On reconnaîtra incidemment l'influence persistante de la *Dogmatique* de Barth, avec, en fin de volume, un tableau de concordance entre l'édition allemande et la traduction française.

Il est difficile de formuler des reproches à une telle entreprise qui, dans un volume nécessairement restreint pour en permettre l'usage effectif, ne pouvait tout dire. Alors, en me forçant un peu, on pourra peut-être regretter que le glossaire des personnes ne mentionne pas davantage d'auteurs catholiques : ainsi Congar ou de Lubac aurait pu y figurer ou encore Newman, notoirement absent dans tout le volume. De même, en dépit du méticuleux travail de relecture, qui signe la marque de Lucie Kaennel, on relève une inexactitude sur saint Thomas d'Aquin dont on dit qu'il fut d'abord bénédictin avant de devenir dominicain : en fait il fut seulement oblat, c'est-à-dire écolâtre au Mont-Cassin. Ou encore, pour la fine bouche, p. 24, il est question « du jésuite Stanislas Breton » : non, il était Passionniste, c'est bien sûr dommage pour la Compagnie !

On ne saurait donc une fois de plus que recommander cet instrument de travail théologique comme un ouvrage de référence aux apprentis ou aux théologiens plus aguerris, qu'ils soient protestants ou catholiques.

Christophe BOUREUX, o.p.

Silouane PONGA, ***L'écriture, âme de la théologie. Le problème de la suffisance matérielle des Écritures***, Cerf, 2008, 512 p., 44 €.



Cet ouvrage est le fruit d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université pontificale grégorienne de Rome en 2003. C'est le premier tome d'un important travail, qui justifie et approfondit, dans une perspective originale, l'une des

grandes affirmations du concile Vatican II, selon laquelle « la Sainte Ecriture est comme l'âme de toute la théologie » (DV 24).

Silouane Ponga part des problématiques liées à la théologie post-tridentine et qui, par conséquent, font l'objet des préoccupations du Concile Vatican II : la question relative aux « deux sources » de la révélation et celle de la « suffisance matérielle » des Écritures (p. 41-104). A propos des deux sources, le concile répond en affirmant que la Tradition est porteuse de la Parole de Dieu *comme* et *avec* l'Écriture. En faisant ainsi l'usage de la notion de « Parole de Dieu », qui désigne d'abord hypostatiquement le *Verbe de Dieu* (Jn 1, 1-2 ; He 1, 1-3 ; 1 Jn 1, 1) préexistant à la révélation de Dieu dans l'histoire, le concile présente la Tradition et l'Ecriture comme les deux canaux de transmission (et non pas deux sources indépendantes) de l'unique source qu'est la Révélation divine.

Après une évaluation critique de la théologie préconciliaire, l'auteur engage une réflexion sur la constitution positive de la théologie et les conditions formelles de sa genèse. Finalement, il propose la solution d'une « théologie positive intégrale » afin que, sur un plan épistémologique, la théologie chrétienne soit vraiment fidèle à son objet propre (p. 237-281). Il parvient ainsi à étayer l'affirmation de *Dei Verbum* selon laquelle l'Ecriture est l'âme de la théologie.

L'auteur considère impossible de soutenir la *suffisance matérielle* des Écritures. En effet, il n'y a pas d'*autosuffisance* des Ecritures, puisqu'elles n'existent pas indépendamment des autres instances de communication de la vérité révélée (la Tradition, le Magistère, la liturgie, etc.), par lesquels nous pouvons aussi acquérir sa juste intelligence sur le plan herméneutique. D'où l'hypothèse d'une *suffisance véritative* des Ecritures. (p. 333-447).

À la fin du premier tome de cette thèse, figurent quelques excursus sur les contributions de Congar à la notion de Tradition et de Rahner à la notion de Révélation, ainsi qu'une bibliographie succincte suivie d'un index des noms.

Le principal intérêt de l'ouvrage est de situer la Sainte Ecriture de la façon la plus adéquate par rapport aux autres instances de transmission de la divine Révélation et ainsi de ne pas en faire le principe unique et « auto-référé » de la croyance ou de la théologie.

Paul-Marie Fidèle CHANGO, o.p.

Donna SINGLES, ***L'homme debout. Le credo de saint Irénée,*** Cerf, 2008, 162 p., 18 €.



Cet ouvrage est un ouvrage posthume de Donna Singles, théologienne d'origine américaine, ayant enseigné à Lyon de nombreuses années. Juste avant sa mort, elle avait confié ses dossiers sur saint Irénée à Ingmar Grandstedt. Tout le travail était fait, dit-il dans sa préface. Il restait seulement parfois à choisir entre deux versions du même chapitre.

Le fil directeur est simple : le Symbole des apôtres. Il permet, article par article une

synthèse de la pensée irénéenne. Au fur et à mesure, Donna Singles donne sa propre interprétation et pose ses propres questions à la lecture des textes.

Il me semble qu'elle organise sa pensée autour de la vocation de l'homme à être image et ressemblance. Cette vocation se réalise dans sa vie « fragile » et corporelle grâce à une croissance accompagnée de l'Esprit saint jusqu'à l'incorruptibilité. Cette dernière, reçue à la création ne peut se manifester qu'à la fin des temps quand l'homme se trouve dans le face à face, dans la vision de Dieu. C'est cette vision elle-même qui est incorruptibilité par participation à la gloire de Dieu. Elle n'est possible que par et dans le Christ qui, selon une idée chère à Irénée, récapitule tout.

On peut regretter quelques raccourcis de sens pour des non-initiés notamment dans l'évocation du rapport création-eucharistie. Il y a aussi quelques petites inexactitudes en particulier quand l'auteure dit que Dieu recherchait Adam avant son péché (cf. *Contre les hérésies* V, 15,4 cité p. 62). On aurait pu souhaiter plus de nuances dans la réflexion sur le péché originel qui précise cependant bien l'originalité d'Irénée par rapport aux développements de la pensée augustinienne. Encore un dernier regret : que dans le texte sur la rémission des péchés, ne soit pas mentionné le passage où Irénée l'évoque explicitement (*Contre les hérésies* V, 17,1-3)

Dans le chapitre sur la passion du Christ, il me semble que Donna Singles dit un peu trop rapidement qu'Irénée fait peu de place aux aspects concrets de sa souffrance et de sa mort (voire *Démonstration apostolique 68-82)* même si elle évoque de façon claire le sens de la croix pour Irénée.

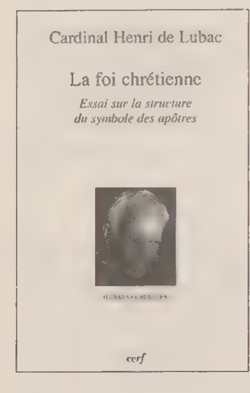
Par contre, les derniers chapitres sont très éclairants, notamment toute la réflexion sur le salut et la descente aux enfers. Les textes d'Irénée cités sont riches pour aborder une théologie des fins dernières. On pourra particulièrement apprécier le rapport que fait Irénée entre les disciples « étendus » à la Cène ou au Jardin des Oliviers et les morts « étendus » dans l'attente de leur relèvement et achèvement.

Donna Singles ne passe pas non plus sous silence la question de ceux qui refusent Dieu jusqu'au bout. Elle indique l'incompréhension d'Irénée devant ce mystère. S'ils sont séparés de Dieu, c'est le fait de leur volonté propre. Quant à leur sort, il vaut mieux ne pas trop en dire… Elle propose, sur ce thème, de considérer, ce qui n'est pas courant, non seulement le péché d'Adam, mais surtout le péché de Caïn. Ce déplacement est riche de sens.

À noter enfin le dernier chapitre sur la résurrection de la chair et la vie éternelle plein d'espérance, avec les mots mêmes d'Irénée : « que sera-ce, lorsque, ressuscités, nous le (le Père) verrons face à face ? Lorsque tous les membres, à flots débordants, feront jaillir un hymne d'exultation, glorifiant celui qui les aura ressuscités d'entre les morts et gratifiés de l'éternelle vie ? » (C.H. V, 8,1 cité p. 144)

Véronique MINET

Henri de LUBAC, ***La foi chrétienne, Essai sur la structure du symbole des Apôtres***, Cerf, 2008, 610 p., 39 €.



Ce cinquième tome des *Œuvres complètes* du cardinal Henri de Lubac instruit particulièrement la question de la nature de *la foi chrétienne.* Cette édition introduite par Peter Bexell, pasteur de l'Église luthérienne de Suède, donne de mesurer les inflexions de la théologie lubacienne : les fondements patristiques, avec par exemple l'*anima ecclesiastica* d'Origène, et les évolutions de cette théologie catholique en dialogue avec les grands théologiens de la tradition protestante, de Luther et Calvin à Bultmann et Barth.

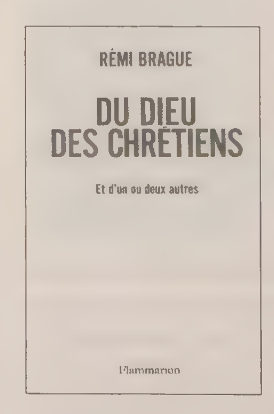
Les écrits colligés parcourent une période qui commence avant 1959 pour s'achever en 1991 par la publication d'un texte obtenu de de Lubac par son ami von Balthasar. L'intérêt majeur de cette édition consiste à rassembler ces textes thématiques dans leurs versions les plus abouties. Elles apparaissent classées par ordre chronologique tout en étant accompagnées d'un cadre de lecture orienté sous les thèmes du rapport du théologien de Lubac à l'humanisme et à l'œcuménisme.

L'enquête historique sur les formes du Symboles des Apôtres et l'interprétation de sa structure est déjà connue. Elle a déterminé et détermine encore une approche à la fois renouvelée et respectueuse de la tradition de foi dans l'Église catholique. Ce début de XXIe s. en théologie comme en spiritualité gagne à la fréquentation d'Henri de Lubac.

Avec lui, il faut constater que l'ignorance et l'affaissement spirituels semblent avoir encore pris de l'ampleur et ne sauraient être compensés ni par ce simplisme que serait l'observance formelle des rites, ni par le mensonge d'une certaine intelligence critique dont le geste consisterait à dilapider son propre patrimoine ecclésial. De Lubac représente une voie, non pas moyenne entre ces deux mirages, mais un chemin proprement catholique dans l'intégration croyante et intelligente de l'héritage de foi. C'est un paradoxe réjouissant et stimulant que les éditions du Cerf aient sollicité Peter Bexell, pasteur luthérien, pour nous présenter à nouveau les approches d'Henri de Lubac au sujet de l'antique Symbole formulé et confessé dans l'Église de Rome.

Philippe DOCKWILLER, o.p.

Rémi BRAGUE, ***Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres***, Flammarion, 2008, 255 p., 19 €.



Rémi Brague est professeur de philosophie médiévale à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris-I) et de philosophie des religions européennes à la Ludwig-Maximilian Universität de Munich. Après des travaux érudits sur Platon et Aristote, il publie *Europe, la voie romaine* en 1992, un

essai important qui le fera connaître d'un large public. Ses recherches actuelles se donnent à lire en un triptyque : Brague s'interroge sur la manière dont les hommes se sont représentés le « monde » (*La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, en 1999), puis la « loi » donnée par Dieu (*La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, en 2005). Le troisième volume, à paraître bientôt, s'interrogera sur la manière dont l'homme a cherché à s'émanciper, historiquement, de la nature et de Dieu.

C'est comme philosophe et comme chrétien que Rémi Brague présente, dans ce livre, *l'image que le christianisme donne de Dieu*. Spécialiste non seulement de la doctrine chrétienne, mais aussi du judaïsme et de l'islam, il propose des mises en perspective intéressantes avec ces deux autres religions, tout en réfutant les expressions courantes qui mettent dans le même panier « les trois monothéismes », « les trois religions d'Abraham », ou encore « les trois religions du livre ». Le christianisme propose une image singulière et originale de Dieu, et c'est cette image que l'auteur veut présenter à ses lecteurs. Ce n'est pas un livre sur les chrétiens, ni sur l'Eglise, ni sur le christianisme, mais, comme le titre l'indique, sur Dieu. C'est un ouvrage qui bénéficie de la clarté et de la précision du philosophe, très informé et sans érudition inutile, dont la lecture est aisée et stimulante. Ecrit à la première personne du singulier, dans un style alerte et dégagé, pédagogique sans être pontifiant, et sans s'interdire d'emprunter quelques exemples à sa vie privée, l'auteur offre un ouvrage engagé et un discret témoignage.

Que veut dire « connaître » lorsqu'il s'agit de Dieu ? C'est la question qu'il faut se poser d'abord. Dieu est un, c'est entendu, mais que veut dire « un » lorsqu'il s'agit de Dieu ? (ou : de la Trinité). Dieu est Père, mais de quelle paternité s'agit-il ? (ou : que la paternité de Dieu, ce n'est pas la virilité de l'homme). Dieu communique, il crée, il parle, il s'incarne, mais comment cette parole s'adresse-t-elle à l'homme ? (ou : de la liberté de l'homme devant la Parole de Dieu). Dieu parle. Ou, plutôt, il a parlé, il a tout dit, il n'a plus rien à dire. Alors que faire, lorsque tout est dit ? Les deux derniers chapitres, peut-être les plus stimulants, présentent « un Dieu qui ne nous demande rien » et « qui pardonne les péchés ». A Dieu, nous ne devons rien, parce que s'il nous donne tout, il ne nous demande pas de nous conduire de telle ou telle manière. Le christianisme n'est pas « une sorte de morale ». Il n'y a pas de « morale chrétienne ». C'est Monsieur Homais (et les imbéciles) qui croient que le christianisme a « introduit dans le monde une morale ». Dieu attend de nous que nous choisissions le bien et la vie et il délivre de ce qui fausse et blesse la vie et la liberté. Autrement dit, le Dieu des chrétiens est celui qui pardonne les péchés (le péché suppose le pardon), à condition que je reconnaisse mon péché (comme le mien) et que j'accepte le pardon de Dieu. « A chacun de nous, donc, de se demander : suis-je sûr de vouloir le Bien ? suis-je sûr que c'est vraiment Dieu qui m'intéresse ? »

Dieu ne parle plus. Dieu n'est plus là. Il n'est nulle part. C'est le constat d'un monde désenchanté que fait et qui fait notre modernité. Nietzsche a théorisé cette mort de Dieu. Mais, bien avant Nietzsche, Jean de la Croix, mystique espagnol de la seconde moitié du XVI[e] siècle, a affirmé et donné les raisons de l'absence de Dieu, d'un Dieu justement « réduit au silence ». Rémi Brague consacre de très belles pages à la *Montée du mont Carmel.*

Quelle est la droite façon de faire l'expérience de Dieu ? Et si Dieu n'était pas là où l'on croit ? Il faut relire Jean de la Croix. Dieu a déjà « tout dit » en « son unique Parole », à nous de savoir l'écouter.

Ce livre demande un effort d'attention, mais aucune connaissance préalable de ce dont il est question. Le lecteur y approfondira et renouvellera sa compréhension de Dieu, que ce soit le Dieu avec et pour lequel il vit ou que ce soit celui « des chrétiens ».

Pascal DAVID, o.p.

Pierre DESCOUVEMONT, ***Dieu souffre-t-il ?***, Édition de l'Emmanuel, 2008, 192 p., 15 €.



Le père Descouvemont, bien connu pour son *Guide des difficultés de la foi catholique*, répond par cet ouvrage à un encouragement du cardinal Cottier (cf. p. 7) à régler leur compte aux théologies de la faiblesse et du retrait de Dieu, jugées contraires à la foi et à la tradition chrétiennes.

Sont visés non seulement Jonas et Boulgakov, mais Varillon, Zundel, Moltmann, Küng et Moingt, en quelques pages qui les assimilent quasiment les uns aux autres, sans grande subtilité ni bienveillance, qualifiant leurs positions de panthéistes, ariennes, gnostiques et hégéliennes. On peut remarquer que l'auteur ne cite explicitement Balthasar que lorsqu'il va dans son sens, non quand il s'en prend radicalement à ses positions sur la foi de Jésus (p. 47) èt sur l'épreuve de la peine du dam traversée par Jésus (p. 43). À noter aussi (p. 40) l'attribution erronée à Luther de la théorie de la substitution pénale. Mauvaise apologétique, puisque Anselme en est l'initiateur bien connu (cf. *Cur Deus homo*) et qu'elle a cours de Trente à Pie X.

Il s'agit dans ce livre d'anathématiser les théologies de la croix et de la kénose, et de défendre comme seule orthodoxe la conception traditionnelle de la toute-puissance, du providentialisme, et de l'impassibilité de Dieu. Cette impassibilité n'empêche pas la compassion, mais la compassion ne va jamais jusqu'à altérer le bonheur infini de Dieu, pas plus que la souffrance de la croix n'enleva la vision béatifique au Christ.

Sur le plan christologique, l'auteur s'en tient à une vision plutôt johannique, considérant comme vérité dogmatique la conscience originelle et permanente de Jésus de son identité de personne divine. Son argument répété, à renfort de points d'exclamation : Jésus serait un aliéné s'il n'avait su dès le début qui il était (pp. 47, 143, 174). L'auteur n'affronte pas les conséquences possiblement docétistes de sa position. Le docétisme professe que le Fils prend seulement l'apparence d'un homme. Si Jésus jouit de la vision béatifique durant sa Passion, est-il encore vraiment homme, en toutes choses comme nous, excepté le péché ? L'argument de l'aliénation me semble faible, car on peut lui opposer au même niveau celui de la schizophrénie.

Dans sa volonté de sauver la divinité de Jésus, l'auteur semble ignorer ce qu'il risque

d'en coûter à son humanité, faute de prendre au sérieux les questions issues de l'anthropologie et de l'exégèse modernes auxquelles s'affrontèrent quelques-uns des auteurs qu'il pourfend.

La méthode d'interprétation est plus spirituelle que théologique. L'Écriture à propos du Christ est ainsi interprétée à la lumière des écrits mystiques, pris tout au long comme argent comptant, de Charles de Foucault, Padre Pio, Mère Teresa, Marthe Robin, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Marcel Van, Julienne Norwich, Catherine de Sienne, Gertrude d'Hefta, Marguerite-Marie, Pascal, etc. La citation d'Ignace (p. 58) évoquant le Christ en sa passion « ayant devant les yeux nous-mêmes et tous nos péchés dans leur détail » aurait en particulier mérité une relativisation. Il n'est pas sûr que l'on aboutisse au final à la conception la plus chrétienne qui soit de la puissance de Dieu et de la relation des croyants au Christ.

Jean-Etienne LONG, o.p.

Science et foi

Jacques ARNOULD, ***Caïn a-t-il rencontré Néanderthal ? Dieu et la science sans complexes,*** Cerf, 2008, 192 p., 22 €.



Après *Les moustaches du diable* (2003) et *La lune dans le bénitier* (2004), Jacques Arnould nous offre un nouvel ouvrage au titre énigmatique : *Caïn a-t-il rencontré Néanderthal ?* Le sous-titre « Dieu et la science sans complexes » nous rassure toutefois rapidement sur le projet de l'auteur. Fidèle à la tâche qu'il s'est assignée depuis plusieurs années, Jacques Arnould veut à nouveau inviter au dialogue entre la science et la foi, conscient que « c'est dans la parole, la rencontre, voire la confrontation à l'autre que chacun naît à lui-même, et non en édifiant des murs » (p. 14).

Le présent ouvrage diffère cependant dans sa forme des précédentes productions de Jacques Arnould. Plutôt que de suivre un thème unique qu'il déploierait au long des chapitres, l'auteur nous livre ici une série de nouvelles, où il laisse libre cours à son imagination pour aborder les questions que la science pose au philosophe et au théologien. Les thèmes abordés concernent les deux domaines de prédilection de l'auteur : les sciences de la nature (en particulier la théorie de l'évolution) et les sciences de l'univers. Les mises en scène sont variées et les genres littéraires divers (lettres, méditations, récits).

Si certains chapitres semblent évoquer le souvenir d'expériences vécues, Jacques Arnould n'hésite pas également à présenter, avec souvent beaucoup d'humour, des situations inattendues (la rencontre d'un évêque et d'un clone), cocasses (un « café philosophique » dans le bar d'un auvergnat) ou totalement imaginaires (un conseil divin au sujet de l'*Intelligent Design*). Il puise librement son inspiration aussi bien dans les scènes bibliques ou la littérature, que dans une série télévisuelle comme *Les Experts*. Mais que l'on ne s'y trompe pas : Jacques Arnould ne verse jamais dans la facilité et le simplisme, ce dont témoignent les références plus ou moins explicites aux différents auteurs et mouvements qui façonnent la pensée contemporaine sur ces questions. On devinera en particulier en filigrane l'intérêt que Jacques Arnould porte à la pensée de Teilhard de Chardin, qui apparaît en bonne place parmi les auteurs cités.

Le format et le style de la nouvelle empêchent nécessairement de détailler de façon technique et approfondie les problématiques abordées, qui sont souvent difficiles pour le néophyte (comme le principe cosmique anthropique par exemple, qui est expliqué en quelques phrases). Toutefois, les principaux enjeux de chaque question sont toujours mis en lumière très clairement et de manière sans doute plus apte à frapper l'esprit qu'une longue présentation érudite, même si c'est de façon partielle. Libre au lecteur de se reporter à des ouvrages spécialisés pour approfondir ensuite l'un ou l'autre point qui aura aiguisé sa curiosité.

Charles RUETSCH, o.p.

Table des matières du tome LV – 2008

THÈMES D'ENSEMBLE

ENTRETIENS

ARTICLES

ENCADRÉS

POSITIONS, CHRONIQUES, REGARDS CROISÉS...

LECTURES